WALTER KASPER

ESCRITOS ESENCIALES

Introducción y edición de George Augustin

Walter Kasper

Escritos esenciales

Introducción y edición de
George Augustin

Sal Terrae

Índice

Grupo de Comunicación Loyola
• Facebook / • Twitter / • Instagram

Título original:
Seid fröhlich in der Hoffnung.
Ermutigung zum Christsein.
Herausgegeben von George Augustin

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper», con sede en la Escuela Superior
de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania).

Director: Prof. Dr. George Augustin

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@gcloyola.com / www.gcloyola.com

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
30-11-2017

Diseño de cubierta:
Vicente Aznar Mengual, SJ

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2713-7

A los amigos y compañeros de camino
del cardenal Walter Kasper,
así como a los sacerdotes y diáconos
a quienes ha administrado el sacramento del orden.

George Augustin

Prólogo

El 6 de abril de 2017, el cardenal Walter Kasper celebró el sexagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal. Con este motivo hemos reunido, a manera de libro homenaje, algunas ideas destacadas del cardenal con el fin de hacer accesible a un público amplio su pensamiento teológico y espiritual.

Dios es la realidad que todo lo determina y el centro de nuestro pensamiento y nuestra acción. Tematizarlo sin cesar como punto de partida y meta de la vida humana, atestiguándolo y anunciándolo de nuevo como tal de un modo reanimador, es la tarea más urgente de la Iglesia en la época actual, en la que el olvido de Dios se ha convertido en una experiencia diaria. La condición humana solamente puede entenderse desde Dios y con la vista puesta en él. La fuerza que Dios le infunde capacita al hombre para configurar su vida de forma feliz y lograda.

La fe cristiana anuncia a Dios como amor y misericordia infinitos. Este amor se ha manifestado corporalmente en Jesucristo de forma singular y de una vez por todas. Confesar a Jesucristo como Dios y hombre verdadero y seguirlo es la vocación y la misión de los cristianos. Compete a la Iglesia anunciar universalmente la redención y salvación en Jesucristo. La Iglesia es el signo e instrumento vocacionado para proseguir la misión de Jesucristo en nuestro mundo.

Los textos teológicos y espirituales aquí reunidos tratan del mensaje del amor de Dios, de la fe en Jesucristo y en el Espíritu vivificante, de las preguntas de la condición humana ante Dios, de la Iglesia como lugar de la presencia divina, de la unidad de los creyentes en Jesucristo y de la esperanza a la que somos llamados.

Ojalá que estas alentadoras e inspiradoras ideas así teológicas como espirituales permitan al lector asomarse al pensamiento del cardenal Walter Kasper y sean estímulo para continuar la lectura de sus obras.

Vallendar, enero de 2018,
en la fiesta de san Vicente Pallotti

Introducción:
La trayectoria vital de Walter Kasper.
Por George Augustin

El martes 12 de marzo de 2013, el cardenal Walter Kasper, junto con los otros ciento catorce cardenales con derecho a voto, se instaló en la hospedería del Vaticano, la Casa de Santa Marta, para participar en el cónclave que, tras la inesperada renuncia del papa Benedicto XVI, debía elegir a su sucesor en el ministerio petrino. El cardenal llevaba consigo algunos ejemplares de su libro *La misericordia* (título de la edición en lengua española de su obra *Barmherzigkeit*), que unos días antes le había entregado el entonces director literario de la editorial Sal Terrae. Enfrente de la habitación que le había sido asignada se alojaba el arzobispo de Buenos Aires, el cardenal Jorge Mario Bergoglio. El cardenal Kasper lo conocía de algunas visitas a Buenos Aires. Cuando lo vio junto a la puerta de su habitación, le obsequió uno de dichos ejemplares. El 13 de marzo, el cardenal Bergoglio fue elegido papa y adoptó el nombre de Francisco.

El cónclave fue muy breve. El cardenal Kasper no sabía si el cardenal Bergoglio había tenido ocasión de echar un vistazo a *La misericordia*. El 17 de marzo siguió por televisión el primer ángelus del nuevo papa. En su alocución, el papa alabó el libro sobre la misericordia, así como a su autor. Dijo que el cardenal Kasper era «un gran teólogo, un buen teólogo» y que el libro sobre la misericordia le había «hecho mucho bien».

Tres días antes, el cardenal Kasper, en una entrevista concedida al *Schwäbische Zeitung*, se había expresado de forma igualmente muy elogiosa sobre el papa Francisco: «El cardenal Bergoglio fue desde el principio mi candidato; desde el inicio del cónclave voté por él. Quiere que la Iglesia se ponga de nuevo en camino; apuesta por una Iglesia humilde y fraternal que esté ahí para las personas, por una Iglesia que retorne a su fuente, al Evangelio».

El cardenal Kasper, quien el 5 de marzo de 2013 cumplió 80 años, daba por sentado que tras la elección papal podría jubilarse y quizá escribir aún algunos artículos o libros

e impartir conferencias. Sin embargo, no tardó en comprobar que el papa Francisco no había terminado todavía con las sorpresas. A finales de 2013, el pontífice pidió al cardenal Kasper que preparara una ponencia sobre el tema «matrimonio y familia» para el consistorio de los cardenales que tendría lugar el 20 de febrero de 2014. La ponencia se publicó más tarde bajo el título *El evangelio de la familia* (orig. 2014) y suscitó un animado debate. El papa invitó al cardenal a participar en los sínodos episcopales sobre el matrimonio y la familia en octubre de 2014 y octubre de 2015.

En 2008, con ocasión de su septuagésimo quinto cumpleaños, Walter Kasper publicó un libro-entrevista autobiográfico, fruto de una conversación con el periodista alemán Daniel Deckers, titulado *Al corazón de la fe*. En el libro explica que este título se refiere a la fe viva de numerosas personas a las que ha conocido como obispo de Rotemburgo-Stuttgart y en sus viajes a las jóvenes Iglesias de África, Asia y América Latina, así como fuera de la Iglesia católica durante los años de su servicio al ecumenismo. En estos encuentros se sintió conmovido por el «corazón de la fe» que late en tantas y tantas personas.

«Tuve oportunidad de participar un poco de las alegrías y los sufrimientos de la Iglesia en el mundo. Nuestra diócesis y la Iglesia alemana pudieron ayudar un poco aquí y allá, llevar luz y esperanza al mundo. Agradezco haber experimentado dónde y cómo late el corazón de la fe». También en su obra *Iglesia católica: esencia, realidad, misión* (orig. 2011), escrita tras la jubilación, el cardenal Walter Kasper da una vez más razón detalladamente del nexo intrínseco entre su vida y su obra teológica.

1933-1957: estudiante, seminarista y sacerdote

Walter Kasper nació el 5 de marzo de 1933 en Heidenheim del Brenz, en el distrito suabo de Ostalb (zona oriental de la Jura de Suabia), no lejos de Stuttgart. Ese mismo día tuvieron lugar las últimas elecciones democráticas de la República de Weimar. El Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP, *Nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei*) se convirtió en el partido con mayor representación en el Reichstag berlinés, con lo que Adolf Hitler accedió al poder. Ello causó gran inquietud a los padres de Kasper, Franz Josef (n. 1901) y Theresia (n. 1902). En los años siguientes, el matrimonio tuvo otros dos hijos, las hermanas Hildegard (n. 1935) e Ingeborg (n. 1938).

Los primeros años de la infancia transcurrieron felices en Burgberg, un pueblo cercano a Heidenheim. Puesto que el padre, como maestro de la escuela, tenía además que dirigir el coro de la parroquia y tocar el órgano, entre los más tempranos recuerdos de infancia de Walter Kasper se cuenta cómo se sentaba junto a su padre en el banco de organista durante las celebraciones religiosas. En 1938, el padre fue trasladado y la familia se mudó a Wäschenbeuren, en las inmediaciones de Stuttgart y a los pies de la colina de Hohenstaufen, lugar de origen de la dinastía imperial medieval homónima (conocida también como Staufer). Esto estimuló la fantasía de Walter en su infancia. Pero más aún le atraía el cercano lugar de peregrinación mariano que se alzaba en otra colina, Hohen Rechberg, adonde luego regresaría a menudo y gustosamente ya como obispo y cardenal.

La madre de Walter, que le había prohibido vestir el uniforme de las Juventudes Hitlerianas, consiguió hacer valer esa prohibición, lo que no siempre era fácil y a la sazón incluso resultaba peligroso. En una radio entonces muy sencilla, un llamado «receptor popular», escuchaba él las noticias. «Aún oigo en recuerdos la voz de Hitler: una voz cargada de odio». Y tenía del todo claro cuáles eran los frentes: «Si eres católico, estás en contra de Hitler».

El comienzo de la Segunda Guerra Mundial el 1 de septiembre de 1939 conllevó para la familia un drástico cambio. El padre fue llamado a filas y se incorporó al ejército alemán (en la defensa aérea). En los seis años siguientes solo pudo visitar a su familia durante ocasionales permisos breves. En la primavera de 1945 fue hecho prisionero de guerra, y fue liberado a finales de diciembre de ese mismo año. Viajando sobre todo en

trenes de carbón consiguió llegar desde Hamburgo, a través de una Alemania devastada por las bombas, a Wäschenbeuren. Allí, felizmente, los demás miembros de la familia habían sobrevivido ilesos a la destrucción del pueblo coincidiendo con el avance de los aliados.

La familia se mudó pronto a la localidad natal del padre, la ciudad imperial de Wangen, en la Algovia, cerca de los Alpes y del lago Constanza. En aquellos años, Walter Kasper se aficionó para siempre al montañismo. En 1950 los padres, con grandes sacrificios, construyeron una casa propia en Wangen. En ella reside todavía Roman, el marido de Ingeborg Kasper, quien falleció en 2016. La casa fue ampliada a lo largo de los años para que también Walter y Hildegard pudieran alojarse allí en vacaciones, lo que facilitó que la familia se reuniera con regularidad.

Al acabar la dominación nazi y la guerra, la familia Kasper, al igual que muchos otros alemanes, padeció escasez de alimentos. Era necesario ir a aprovisionarse a las granjas de campesinos conocidos; en edad escolar, también el joven Walter ayudaba durante las vacaciones de verano en las tareas agrícolas a unos parientes campesinos. Nunca ha olvidado esa dura época.

En aquel entonces, lo que infundía el sentimiento de pertenencia era la vida en la familia y en la parroquia. Estas fueron el espacio vital y los apoyos durante los primeros años de vida de Walter Kasper. «Los conocimientos fundamentales sobre la fe y las oraciones cristianas básicas las aprendíamos con toda naturalidad en casa. Rezar juntos al principio y al final del día, ir a misa los domingos y también muchos días laborables formaba parte natural de nuestra vida; y los domingos por la tarde también solíamos acudir a una meditación en la iglesia. Todo eso lo hacíamos sin refunfuñar; era sencillamente hermoso».

«Que la familia es el germen de la sociedad no representa para mí una afirmación abstracta. En 1945 la familia era la única institución que se sostenía y a la que uno podía agarrarse. Fueron sobre todo las mujeres quienes durante la guerra e inmediatamente después de ella mantuvieron la vida mientras los varones estaban en el frente o eran prisioneros de guerra».

La vida de la Iglesia se movía en el estilo tradicional común antes del Concilio Vaticano II, un estilo que Walter Kasper en modo alguno experimentaba como agobiante o limitador. Todo lo contrario, se sentía como en casa en la vida eclesial y en el año litúrgico.

Todavía hoy recuerda gustosamente no solo las oraciones en familia y las misas en latín –que ya pronto pudo seguir con el *Schott*, la traducción alemana del misal, que le regalaron cuando tomó la primera comunión–, sino las procesiones y romerías: «Especialmente bonito era todo en invierno; a la caída de la tarde cantábamos en familia las conocidas canciones de Adviento y Navidad, más tarde, cuando nos fuimos haciendo mayores, con acompañamiento de violín y piano... Las devociones marianas del mes de mayo eran algo muy importante y, sobre todo, hermoso, a lo que uno acudía a gusto. Y lo mismo vale para las misas *Rorate* a la luz de las velas en Adviento. Sobre la meditación de todos los domingos a las dos de la tarde no había ni que discutir. Continuas romerías a Hohen Rechberg y en ocasiones también al santuario mariano de Schönenberg, en las inmediaciones de Ellwangen, y a la tumba del "buen padre" Philipp Jeningen, un misionero popular del siglo XVII con fama de santo, a quien se atribuye la escucha de numerosas súplicas por parte de Dios y a quien el pueblo católico venera desde hace tiempo como beato, aunque por desgracia aún no ha sido beatificado».

Ya pronto cobró conciencia Kasper de su vocación al sacerdocio. Él mismo escribe: «No recuerdo ningún acontecimiento determinado a raíz del cual surgiera en mí la idea por primera vez; tampoco me fue sugerida ni, menos aún, impuesta por otros, por ejemplo por mis padres. Brotó desde mi interior en una edad en la que a uno, llevado por la imaginación infantil, le gustaría llegar a ser algo semejante. Por decirlo así, fue sembrada en mi alma».

En 1948 ingresó en el seminario menor de Ehingen del Danubio, donde en 1952 aprobó la *Abitur*, la prueba de acceso a la universidad. Además de la religión, sus asignaturas preferidas eran el latín y la literatura alemana, a las que habría que sumar el griego y el francés. En el tiempo libre devoraba la literatura católica popular en la época: Reinhold Schneider, Werner Bergengrün, Gertrud von Le Fort. En Ehingen se incorporó al movimiento juvenil católico Bund Neudeutschland [Alianza Nueva Alemania], cuyo eslogan era: «Reconfiguración de la vida en Cristo». La obra de Romano Guardini *El Señor* se convirtió para él en una lectura que le señaló el camino. En el Bund Neudeutschland asumió sus primeras tareas directivas; participó en campamentos, excursiones y congresos, que le llevaron más allá de su patria chica.

Con ocasión de una visita episcopal a su parroquia conoció al obispo de Rotemburgo, Johannes Baptista Sproll, quien en las décadas de 1920 y 1930 había criticado a los nazis severamente en público desde el púlpito y en actos religiosos

multitudinarios, a consecuencia de lo cual en 1938 había sido expulsado de la diócesis. En esta se le sigue reverenciando hoy como «obispo confesante». Al sucesor del obispo Sproll, Carl Joseph Leiprecht, quien en la posguerra consagró al culto más de doscientos nuevos templos, lo conoció Walter Kasper en el Bund Neudeutschland.

Leiprecht favoreció mucho la trayectoria subsecuente de Kasper. En la primavera de 1952, al terminar la *Abitur*, Kasper, junto con otros miembros del Bund Neudeutschland de su misma edad, visitó por primera vez Roma, donde al grupo se le consiguió, como momento álgido del viaje, una audiencia privada con el papa Pío XII. A la sazón, a este se le tenía en Alemania en la máxima estima.

Aprobado el examen de acceso a la universidad, Kasper comenzó en 1952 los estudios de filosofía y teología en la Universidad de Tubinga y, salvo por un semestre que pasó en Múnich en 1954, residió todo el tiempo en el Wilhelmsstift tubingués, el seminario mayor diocesano. Tras escribir un laureado trabajo sobre Tomás de Aquino, se sumergió en la teología de la decimonónica Escuela Católica de Tubinga. Tanto su maestro Josef Rupert Geiselmann como Heinrich Fries y el pastoralista Franz X. Arnold lo introdujeron en la obra del más importante teólogo de dicha escuela, Johann Adam Möhler (1796-1838). La influencia de sus escritos llegó en el siglo XIX hasta Francia, Roma, Inglaterra (John Henry Newman) e incluso Rusia (Vladimir Soloviev). De ahí que Möhler sea considerado uno de los pioneros de la renovación católica en el siglo XX.

La Escuela Católica de Tubinga se caracteriza por tres rasgos: eclesialidad, cientificidad y apertura a las preguntas de la época desde un interés práctico. A ello se añadió desde el principio la orientación ecuménica. Este espíritu impregna hasta la fecha la teología de Walter Kasper. En Tubinga y Múnich recibió además una primera introducción al pensamiento de John Henry Newman, otro de los precursores del Concilio Vaticano II. A sus maestros teológicos los oyó hablar también de la renovada teología francesa: Henri de Lubac, Yves Congar y Jean Daniélou, así como de la Mission de France, que anticipó pastoralmente mucho de lo que luego fue asumido y desarrollado por el Concilio. La lectura durante las vacaciones de la obra de Josef Andreas Jungmann *Missarum solemnia* (1948) le abrió al joven estudiante la mirada tanto a la historia como a la renovación litúrgica. Es cierto que a la sazón nadie pensaba en un concilio, pero interiormente Walter Kasper estaba preparado, gracias a su formación teológica, para la renovación conciliar.

La vida en común en el Wilhelmsstift tenía como objetivo la introducción a –y la ejercitación en– la vida espiritual: «Todas las mañanas, la oración matutina de la Iglesia en común, meditación y celebración de la misa; por la noche, completas; los domingos y festivos, misa cantada en la iglesia de San Juan y, por la tarde, vísperas. El rector y el director espiritual impartían con regularidad charlas espirituales; a ellas se añadían retiros periódicos y ejercicios anuales, de los que se me han quedado grabados sobre todo los que nos dio Karl Rahner».

A los estudios de teología les siguió un año (1956-1957) de formación pastoral y espiritual más profunda en el seminario diocesano de Rotemburgo del Neckar. El hecho de que el seminario ocupe lo que antiguamente fue un convento carmelita le sirvió a Walter Kasper como motivación para leer más intensamente los escritos de Juan de la Cruz y Teresa de Lisieux. Teresa de Jesús no cobró importancia para él hasta algo más tarde.

El *alumnus* Walter Kasper fue ordenado sacerdote por el obispo Leiprecht en la catedral de Rotemburgo el 6 de abril de 1957. En su promoción sacerdotal hubo no menos de cuarenta neosacerdotes, número que hoy cuesta imaginar. Eran otros tiempos, los tiempos de un catolicismo vivo y seguro de sí mismo, que había despertado tras la época nazi y la guerra. Sobre el día de su ordenación sacerdotal escribe Walter Kasper: «Para mí, así como para mis padres y mis hermanas, fue un día sumamente feliz. No solo se trató del cumplimiento de un deseo antiguo; la ordenación sacerdotal es don y encargo. Como lema para ella elegí unas palabras de la Segunda carta a los Corintios: “No somos dueños de vuestra fe, sino cooperadores de vuestro gozo”».

Después de la ordenación, el obispo envió al neosacerdote como vicario a la parroquia del Corazón de Jesús de Stuttgart. Allí, además de las misas, las homilías y las entonces frecuentes confesiones, se le encomendaron –bajo la dirección de su párroco, que a la sazón era temido por los vicarios, pero del que también se podía aprender mucho– clases de Religión, la pastoral de jóvenes, la atención a enfermos y las visitas domésticas a los recién llegados al barrio. Este «noviciado pastoral» duró, sin embargo, tan solo un año. Ya en 1958 el obispo llamó al joven vicario de vuelta al Wilhelmsstift y a la Universidad de Tubinga.

1958-1989: sacerdote y catedrático

El contexto social y eclesial en el que Walter Kasper vivió entre 1957 y 1989 fue una época de profundas transformaciones. Durante la primera parte de la década de 1950, Alemania Occidental se fue recuperando de los daños del Tercer Reich y de la Segunda Guerra Mundial; fue una época de reconstrucción exterior e interior, de construcción democrática y de integración en Europa y el mundo occidental. Para Walter Kasper, eso fue «un curso de ciencias políticas y sociales en vivo». Le entusiasmó también la idea de la integración europea. Por otra parte, fue la época de la Guerra Fría y de la división de Alemania, sobre todo después de la construcción del Muro de Berlín (1961) y de la posterior represión violenta de la Primavera de Praga (1968).

Tras el final de la época nazi, la vida eclesial experimentó un grato renacer. Las iglesias se llenaban. Tanto el movimiento eclesial de jóvenes, surgido en el periodo de entreguerras e interrumpido por el Tercer Reich, como los movimientos de renovación litúrgica, bíblica y pastoral pudieron desarrollarse ahora libremente. Los años de estudiante de Kasper, tanto en secundaria como en la universidad, que todavía hoy lo marcan, estuvieron impregnados de este espíritu de resurgimiento.

Pero ya durante el tiempo de vicario en Stuttgart se hicieron manifiestos en las comunidades síntomas de cansancio y los primeros signos de crisis. La pastoral juvenil no transcurría ya de la misma manera en que él la había vivido unos años antes. Bajo el influjo del creciente bienestar y de la modernización de la vida se desarrollaron formas de vida más seculares y asomó la crítica a las posiciones de la Iglesia. Lo que más tarde se hizo evidente en la crisis posconciliar y en el cambio radical de 1968 y los años subsiguientes no fue originado por el Concilio, como algunos piensan, sino que se remonta al tiempo preconciliar de finales de la década de 1950 y comienzos de la siguiente.

Al principio, la crisis quedó encubierta por el resurgimiento eclesial, hoy ya difícilmente comprensible para la gente joven, y por el entusiasmo suscitado por el anuncio de la convocatoria de un concilio ecuménico por el nuevo papa Juan XXIII. Walter Kasper recuerda aún vivamente la tarde del 25 de enero de 1959, en la que él, junto con algunos compañeros, escuchó en la radio –aún no había televisión– la noticia de la inesperada convocatoria de un concilio ecuménico por el papa.

«Todos estábamos como electrizados. Los últimos años del pontificado de Pío XII habían estado marcados por un cierto anquilosamiento. De repente, irrumpieron las preguntas y esperanzas acumuladas, hasta entonces debatidas solo en círculos pequeños. Fue casi como la rotura de una presa. Sin duda, algunas que otras expectativas eran demasiado eufóricas. También surgieron ya pronto voces reservadas y críticas. Las noticias que llegaban de Roma sobre la preparación del Concilio eran desalentadoras. Tanto más liberador resultó el discurso de Juan XXIII en la apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962: *Gaudet Mater Ecclesia*».

Hans Küng llegó a Tubinga en 1960 como joven catedrático, primero de Teología Fundamental y más tarde, a partir de 1963, de Dogmática y Teología Ecuménica. Sus ideas reformistas y ecuménicas fascinaron a muchos. Geiselmann, el maestro de Kasper, se manifestó ya pronto críticamente en privado. Por su parte, Walter Kasper aprendió mucho de Hans Küng, aunque él, quizá en virtud de un realismo suabo innato, también veía algunas cosas con reserva y actitud crítica. Pero era en general la época de partida hacia un tiempo nuevo, todavía no la época de las controversias posteriores.

«El Concilio fue para mí, por una parte, la realización de numerosos deseos que albergaba desde tiempo atrás. Más tarde, los documentos conciliares orientaron toda mi posterior trayectoria como teólogo. Sin embargo, durante el Concilio estuve en Roma una vez y el secretario del obispo Leiprecht, Eberhard Mühlbacher, quien luego fue vicario general de la diócesis y que a la sazón ayudaba como acomodador en el aula conciliar, me coló en esta. Así, al menos en una ocasión pude durante toda una mañana husmear también físicamente en el gran acontecimiento».

«[El Concilio] no arrojó la tradición por la borda, sino que la colocó bajo una nueva luz, abriendo así nuevas potencialidades, que aún no hemos agotado, ni mucho menos. En este sentido, el Concilio es fundamento y comienzo de una nueva época de la historia de la Iglesia y la carta magna del camino de la Iglesia en el nuevo siglo».

Durante el preconcilio y el Concilio, Walter Kasper se dedicó al estudio en la Universidad de Tubinga. Todavía bajo la dirección de su profesor de Dogmática, Josef Rupert Geiselmann, a través del cual había conocido el acceso histórico a la doctrina de la Iglesia, escribió su tesis doctoral sobre la idea de tradición de la decimonónica Escuela Romana, influida por la Escuela de Tubinga, en especial por Johann Adam Möhler. Las investigaciones sobre este tema le llevaron dos veces a Roma en breves estancias de estudio. El trabajo fue publicado en 1962 con el título *La doctrina de la tradición en la*

Escuela Romana. Fundamentó la teología kasperiana del enraizamiento en la corriente viva de la tradición al tiempo que en la corriente abierta de la época.

Una vez obtenido el título de doctor, Walter Kasper pasó a ocupar en la Facultad de Teología católica de Tubinga una plaza de ayudante, subordinado al sucesor de su maestro Geiselmann, el catedrático Leo Scheffczyk –quien fue creado cardenal en 2001 junto con Kasper–, pero también al catedrático Hans Küng. Enseguida comenzó a trabajar en su habilitación. Tras una conversación con Yves Congar, cuyos trabajos eclesiológicos fueron esenciales tanto para la preparación teológica del Concilio Vaticano II como para el propio Kasper, abandonó el tema originariamente pensado y se decidió por estudiar más a fondo la filosofía moderna y escribir su tesis de habilitación sobre la filosofía tardía de Schelling. Esta tesis se publicó en 1965 con el título de *Lo absoluto en la historia*.

Nada más concluir la habilitación, en el otoño de 1964, Kasper tomó posesión de la cátedra de Teología Dogmática en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Münster, convirtiéndose así, con solo 31 años, en el catedrático de Teología más joven de Alemania. Allí sucedió a Hermann Volk, que acababa de ser nombrado obispo de Maguncia y luego recibiría el capelo cardenalicio, y con quien mantuvo amistad personal hasta su muerte. En la facultad de Münster pudo trabajar codo con codo con teólogos como Joseph Ratzinger y Johannes Baptist Metz y, tras la marcha de Ratzinger a Tubinga, con Karl Rahner y su ayudante en aquel entonces, Karl Lehmann, más tarde obispo y cardenal de Maguncia.

Para el joven catedrático, los años de Münster fueron una época determinante, bella y feliz de resurgimiento posconciliar. Los sacerdotes münsterianos progresistas se unieron en el Círculo de Freckenhorst; a él pertenecía también Franz Kamphaus, quien más tarde sería nombrado obispo de Limburgo. El obispo de Münster y más tarde arzobispo y cardenal de Colonia, Josef Höffner, invitó a Kasper a impartir charlas con él en asambleas de sacerdotes a lo largo y ancho de aquella diócesis grande y extensa.

En la época de resurgimiento eclesial en Münster acaeció el brusco cambio de 1968, con manifestaciones estudiantiles y disturbios en la universidad. El ambiente de resurgimiento reinante hasta entonces experimentó un giro y tomó otra orientación, más ideológico-política. Los años de posguerra, más conservadores, cedieron paso a movimientos de emancipación eclesial. El clima en la universidad se endureció, las controversias eclesiales en torno al curso posconciliar de la Iglesia y la teología se

agudizaron. En estas circunstancias, el cargo de decano de la Facultad de Teología, que desempeñó en el curso 1969-1970, fue para el joven catedrático Kasper un reto no pequeño, que le exigió tanta firmeza como capacidad de liderazgo y negociación. Ambas experiencias le serían más tarde de gran utilidad.

Después de haber rechazado una cátedra en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, Kasper no pudo resistirse en 1970 a la propuesta de regresar a Tubinga, a su *alma mater*, como sucesor de Joseph Ratzinger, quien entretanto se había marchado de allí a Ratisbona. En Tubinga ocupó desde 1970 hasta 1989 la cátedra de Teología Dogmática. Allí, como es natural, se sintió enseguida en casa. De vuelta en su diócesis originaria, el contacto con su familia, con sus padres y hermanas en Wangen, en la Algovia, resultaba más sencillo e intenso. Junto con su hermana Hildegard, catedrática en la Escuela Superior de Pedagogía de la cercana población de Reutlingen, se construyó una casa propia en el Osterberg tubingués con espléndidas vistas sobre el valle del Neckar y la sierra Jura de Suabia.

Como catedrático, Kasper daba mucha importancia a celebrar misa y predicar con regularidad en parroquias y hospitales universitarios tubingueses, así como a los contactos con sus hermanos del presbiterio diocesano. También suponía mucho para él la pertenencia a la comunidad sacerdotal «Jesus Caritas» en el espíritu de Charles de Foucauld (beatificado en 2005 por el papa Benedicto XVI). Los ejercicios espirituales personalizados siguiendo los pasos de Charles de Foucauld por la meseta del Assekrem en el macizo de Ahaggar, en el sur de Argelia, fueron una experiencia inolvidable. Sin que entonces pudiera sospecharlo, ello suscitó en él ideas y actitudes que mucho más tarde adquirieron rango programático con el papa Francisco: la salida de la Iglesia a las periferias y nuevas formas de misión mediante la presencia en medio de la vida junto a los pobres y los más pobres de los pobres.

El trabajo en común en la facultad fue muy bueno al principio. Walter Kasper se alternaba con Hans Küng en las asignaturas troncales de dogmática; los dos colaboraban estrechamente sobre todo en cuestiones ecuménicas. Con Max Seckler realizó algunas estupendas excursiones de alta montaña en el cantón suizo de Wallis; por las tardes o en los viajes de ida y vuelta discutían de teología. Pero las tensiones alrededor de Hans Küng se agudizaron, y creció la distancia con él. La retirada de la licencia eclesiástica de enseñanza a Küng poco antes de las Navidades de 1979 originó una división en la facultad, en la que Kasper, por convicción, consideró que no podía apoyar la posición

del teólogo suizo. La verdadera razón del alejamiento radicó en la comprensión, genuinamente tubinguesa, que Kasper tenía de la fe como tradición viva en la Iglesia.

Humanamente, asegura Walter Kasper, estas fueron las semanas más difíciles de toda su época académica. Ya no era posible conciliar la relación de amistad que hasta entonces había mantenido con Hans Küng, por una parte, y las convicciones teológicas y la actitud eclesial básica, por otra. Eso exigió una dolorosa decisión, que llevó a ofensas por ambas partes. Solo mucho más tarde retomaron el contacto y volvió a haber encuentros distendidos, por los que hoy Kasper se siente agradecido. Pero a partir de aquel momento el ambiente en la facultad quedó perturbado; la polarización eclesial y teológica resultaba ahora evidente.

A las tareas académicas se sumaron en medida creciente otras obligaciones. En el curso 1971-1972 desempeñó también en Tubinga el cargo de decano. Entre 1975 y 1979 fue, por dos periodos consecutivos, presidente del Grupo de Trabajo de Profesores de Teología Fundamental y Dogmática Germanohablantes. Asesor ya de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Alemana, fue el autor principal del *Catecismo de adultos* (1985); más tarde lo nombraron miembro de la Comisión Teológica Internacional en Roma. Como integrante de la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Mundial de Iglesias participó en 1982 la asamblea de Lima (Perú), que aprobó la fundamental declaración ecuménica de convergencia sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio*. Además, fue miembro y, más tarde, copresidente de la Comisión Internacional de Diálogo entre Católicos y Luteranos.

El papa Juan Pablo II nombró a Kasper secretario teológico del sínodo extraordinario de obispos que, con motivo del vigésimo aniversario de la finalización del Concilio Vaticano II, se celebró en octubre de 1985. Releyendo los documentos conciliares se le hizo manifiesta la importancia de la *communio* como idea fundamental de la doctrina del Concilio. Además de ello, Kasper participó en el sínodo diocesano de Rotemburgo-Stuttgart durante el curso 1985-1986. Inmediatamente después impartió un curso vacacional en la abadía benedictina del monte Sion de Jerusalén. Ya antes había sido durante un semestre, a invitación de Carl Peter, *visiting professor* en la Universidad Católica de Washington, D.C. Durante esa estancia, gracias a diversos viajes, conoció por primera vez Estados Unidos algo más de cerca, desde Nueva York a San Francisco, desde Chicago, en el Medio Oeste, hasta Nueva Orleáns. Fue una experiencia fascinante. Puesto que en el instituto de secundaria Kasper había estudiado, además de las lenguas

clásicas, francés y solo había aprendido un poco de inglés por su cuenta, tuvo que refrescar intensamente sus conocimientos de inglés, lo que más tarde le vino muy bien en su trabajo ecuménico, ya que en el ecumenismo se habla casi exclusivamente esa lengua.

A todo ello se sumaron viajes a otros países y continentes, ampliando su mirada más allá del ámbito estrictamente alemán. En 1972 Kasper, junto con su antiguo profesor Heinrich Fries, fue invitado a un congreso de misionología en Nagpur (India); y en 1975, a impartir un curso teológico de formación continua para misioneros y misioneras en Taiwán. En el viaje de vuelta tuvo oportunidad de realizar breves visitas a Hong Kong y Tailandia. Tras estas primeras experiencias asiáticas, quiso conocer por fin África. Había renunciado a los honorarios por el trabajo en el *Catecismo católico de adultos* con el argumento: «No puedo vender la fe católica». La Conferencia Episcopal Alemana le posibilitó entonces un viaje –al cuidado de los padres blancos– a cinco países francófonos de África y, con ello, la experiencia de Iglesias jóvenes y vivas.

La división alemana conllevó que Kasper fuera invitado reiteradas veces para visitas y conferencias a Berlín Oriental y otras ciudades de la entonces República Democrática de Alemania. A esto se añadieron visitas para impartir conferencias en Polonia y Croacia y, en especial, el conmovedor curso clandestino en Praga. Cuando en 1989 cayó el Muro de Berlín y se descorrió el Telón de Acero, volvió a producirse un giro en la historia europea y en la situación mundial. Antes nadie podía imaginar que ese giro en modo alguno transcurriría tan pacíficamente como en 1989 se esperaba casi de manera generalizada.

Las múltiples actividades no impidieron que tanto en Münster como en Tubinga Kasper publicara varios libros teológicos internacionalmente prestigiosos: *Introducción a la fe* (orig. 1972), *Jesús el Cristo* (orig. 1974), *Teología del matrimonio cristiano* (orig. 1977) y *El Dios de Jesucristo* (orig. 1982), además de la ya mencionada decisiva contribución al *Catecismo católico de adultos* (orig. 1985). En esta época fue además coeditor de la revista tubinguesa *Theologische Quartalschrift*, de la revista internacional *Concilium*, más tarde de la revista católica internacional *Communio* y editor principal de la tercera edición del renombrado *Lexikon für Theologie und Kirche* (diez volúmenes), trabajo que concluyó siendo ya obispo (1993-2001). Tras su nombramiento episcopal, no pudo realizar ya el proyecto de elaborar una monografía eclesiológica. El ministerio episcopal le obligó a «hacer» primero eclesiología práctica; una obra al respecto,

enriquecida con mucha experiencia práctica de Iglesia, no fue posible hasta más de veinte años después, ya jubilado, con *Iglesia católica: esencia, realidad, misión* (orig. 2011).

Durante sus veinticinco años como catedrático, Kasper elaboró una teología impregnada por el espíritu de la Escuela Católica de Tubinga, caracterizado, como hemos expuesto anteriormente, por estos rasgos: cientificidad, eclesialidad y apertura a las preguntas de la época desde la orientación a la praxis. El estudio de la filosofía tardía de Schelling le había abierto además un amplio acceso al pensamiento moderno, lo que constituyó una buena base para el debate crítico con los espíritus críticos después de 1968. Por supuesto, Walter Kasper debe mucho, como casi todos los teólogos de su generación, al pensamiento genial y al mismo tiempo profundamente espiritual de Karl Rahner. Pero su enfoque bíblico-histórico se diferencia del modo de pensar especulativo-trascendental de este. La comprensión kasperiana de la Iglesia como *communio* en la tensión entre Iglesia universal e Iglesia local llevó luego a una muy valorada disputa con el cardenal Joseph Ratzinger.

Kasper escribe sobre su orientación teológica: «Yo no me caracterizaría como un teólogo liberal, pero sí como un teólogo radical y, mejor aún, abierto. Aquí "radical" no es sinónimo de "fanático". Significa más bien que uno regresa a las raíces (lat., *radices*). Solo un árbol de raíces profundas puede aguantar las tormentas. Regresar a las raíces y a las fuentes comporta abandonar las aguas estancadas y sacar agua limpia de la fuente. A lo largo de la historia de la Iglesia, todas las reformas han comenzado con una vuelta semejante a las fuentes apostólicas. En este sentido, la teología conservadora y la teología progresista, más que contradictorias, son complementarias».

1989-1999: obispo de Rotemburgo-Stuttgart

A su regreso de un curso como profesor invitado en la Universidad Católica de Lovaina la Nueva (Bélgica), el Prof. Kasper se enteró de que, a la muerte del obispo Georg Moser, con quien mantenía estrecha amistad, el cabildo catedralicio de Rotemburgo-Stuttgart lo había elegido a él el 4 de abril de 1989 nuevo obispo de la diócesis. El nombramiento por el papa Juan Pablo II tuvo lugar el 17 de abril de 1989. La ordenación episcopal en la catedral de Rotemburgo, el 17 de junio de ese mismo año, la realizó el metropolita de la provincia eclesiástica del Alto Rin, el arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Oskar Saier. Como co-consagrantes oficiaron el obispo de Maguncia, Karl Lehmann, ya entonces presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, y el obispo auxiliar de Rotemburgo, Franz-Josef Kuhnle. La ordenación fue una gran fiesta, y Walter Kasper estaba contento de poder ser enteramente aquello por lo que se había decidido en su juventud: cura, pastor de almas. Puso su ministerio episcopal bajo el lema *Veritatem in caritate* («[realizar] la verdad en la caridad»), inspirado en Ef 4,15.

Conforme a este lema, el nuevo obispo orientó desde el principio a la cuarta mayor diócesis de Alemania, con casi mil parroquias en aquel entonces, hacia el tema de la nueva evangelización. Tras la toma de posesión, se encontró con una diócesis viva, que apostaba por la colaboración activa de los laicos y que estaba comprometida en la obra de misión y la cooperación al desarrollo en numerosos países del mundo. Pero también se vio confrontado con cuestiones difíciles: la búsqueda de nuevos modelos y métodos pastorales a la vista de la creciente secularización de todos los ámbitos de la vida y el retroceso de la participación en la vida eclesial y de las vocaciones religiosas; una cambiante actitud hacia el matrimonio y la familia y el lugar de las mujeres en la Iglesia. Ahí, las reformas meramente estructurales no ayudaban a avanzar. Era necesaria una renovación del anuncio y de la catequesis. Para Kasper era importante la correcta celebración de la liturgia conciliarmente renovada, cuestión a la que dedicó una carta pastoral específica.

Un obispo no puede afrontar todos estos retos él solo, sino únicamente en cooperación con sus colaboradores y con la diócesis entera. En ello le correspondió una gran importancia al cabildo catedralicio y al consejo diocesano, en el que estaban representados tanto los sacerdotes como, en mayor número aún, los laicos. Lo que mayor

gozo deparaba al obispo era visitar parroquias, a ser posible todos los domingos, celebrar la eucaristía con los feligreses y, a continuación, escuchar sus preguntas y conversar con ellos. Todas las semanas visitaba un arciprestazgo, para hablar con los sacerdotes y otros agentes de pastoral. A ello se añadían los numerosos viajes para confirmar, las visitas a las grandes instituciones caritativas, a las asociaciones, a las grandes plantas industriales, a las comunidades de católicos de otros países residentes en Alemania, en especial italianos y croatas, atendidas en su propia lengua, a personas sin hogar y drogodependientes. La Iglesia como *communio* requiere comunicación.

En la Conferencia Episcopal Alemana, el nuevo obispo asumió pronto la vicepresidencia de la Comisión para la Doctrina de la Fe, de la que era presidente el cardenal Friedrich Wetter, y la presidencia de la Comisión para la Iglesia Universal. Tras la caída del Muro de Berlín y del Telón de Acero, además de impulsar las grandes organizaciones benéficas Missio, Misereor y Adveniat, ya existentes, había que poner en marcha Renovabis como plataforma para ayudar a las Iglesias de Europa Oriental.

Todo esto conllevó de nuevo numerosos viajes a Asia, África y Latinoamérica, con visitas a las barriadas de chabolas, conversaciones sobre proyectos concretos y conmovedoras eucaristías. La visita a Sudán, a la sazón en medio de una guerra civil, se le grabó a Kasper de manera especialmente perdurable en la memoria. Quedó admirado de las Iglesias pobres, pero jóvenes y vivas, en las que hoy vive la inmensa mayoría de los católicos. Mucho antes de que nadie pensara siquiera en un papa procedente del hemisferio austral, Kasper se percató ya de que en la Iglesia se estaba levantado el viento del sur.

Por supuesto, no todos los planes se realizaron. Decepcionante resultó sobre todo la iniciativa en la cuestión de la pastoral de los católicos divorciados vueltos a casar. En amistosas conversaciones con el arzobispo Oskar Saier y el obispo Karl Lehmann, el obispo Kasper se convenció de que esta cuestión requería nuevas reflexiones pastorales. Los tres obispos intercambiaron impresiones reiteradas veces y finalmente publicaron en 1993 una carta pastoral conjunta como obispos de la provincia eclesiástica del Alto Rin: *El acompañamiento pastoral de personas cuyo matrimonio ha fracasado, divorciados y divorciados vueltos a casar*.

Hoy recuerda Kasper: «Nos llegaron numerosas voces agradecidas. En el clero de nuestras diócesis hubo, sin embargo, voces críticas, que nos reprochaban estar retrocediendo respecto de los desarrollos habituales desde hacía tiempo en la pastoral

concreta. De hecho, lo que queríamos era poner coto a esos desarrollos, en parte desmadrados, desde decisiones pastorales en el caso particular justificado. Sin embargo, cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe, tras varias conversaciones, que discurrieron en un clima de suma cordialidad, contradijo esta apertura teológicamente mesurada, también esas voces se tornaron de repente más amables. Pero la decepción se asentó en lo hondo. Solo más de veinte años después pudo ser retomada esta acuciante cuestión pastoral de modo constructivo en el plano de la Iglesia universal por los sínodos de los obispos sobre la familia de los años 2014 y 2015 y por el papa Francisco en la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (2016). A veces en la Iglesia hace falta perseverar y plantearse las cosas a largo plazo».

De forma más positiva transcurrieron las cosas en el ecumenismo. En la diócesis, el obispo Kasper cultivó desde el principio la amistosa colaboración con el obispo evangélico de Stuttgart, Theo Sorg, y con su sucesor, Eberhard Renz. Además, el obispo Kasper continuó siendo copresidente de la Comisión Internacional de Diálogo entre Católicos y Luteranos. Este trabajo fue coronado por la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, que más tarde, ya trasladado a Roma, firmó –junto con el obispo luterano de Braunschweig, Christian Krause– en la iglesia de Santa Ana de Augsburgo el 31 de octubre de 1999.

1999-2010: cardenal curial

El año 1999 supuso una profunda cesura en la vida de Walter Kasper. Juan Pablo II había leído sus obras de cristología y conocido al autor tanto en un simposio de obispos europeos celebrado en Roma como en el sínodo extraordinario de 1985. Ahora lo llamó a Roma como secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y para el Diálogo Religioso con el Judaísmo. A Walter Kasper no le hizo gracia la idea de dejar la diócesis. Adujo que estaba poco familiarizado no solo con la lengua italiana, sino con la Curia en general. El papa se limitó a replicar: «Todo eso se puede superar». Así que, tras las dudas iniciales, el obispo marchó a Roma el día de Pentecostés de 1999. Era un camino hacia algo incierto. En la celebración de despedida de la diócesis citó el Salmo 63 de la oración matutina de la Iglesia: «Tu mano me sostiene».

Para el flamante secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, por su procedencia de la Alemania confesionalmente dividida y desde sus estudios en Tubinga, donde además de la católica existe otra facultad de teología, la evangélica, famosa y más antigua, el ecumenismo era un tema muy querido. Estaba convencido: «Ser ecuménico es un elemento esencial e indispensable del ser católico». En Tubinga, junto con su compañero católico Hans Küng, se reunía regularmente con el teólogo reformado [calvinista-zuingliano] Jürgen Moltmann y el teólogo luterano Eberhard Jüngel.

En sus memorias, Kasper acentúa sobre todo la relación con Eberhard Jüngel: «Hemos coincidido con frecuencia en estrados y púlpitos, la última vez en el púlpito de la catedral de Ulm. Nadie podía pensar que uno no era ya debidamente evangélico y el otro no era ya debidamente católico y, sin embargo, en lo decisivo estábamos cerca uno de otro; cuando formulábamos algo de manera diferente, ello acontecía no solo con mutuo respeto personal, sino también desde el gran aprecio por la posición del otro, Con ocasión del encuentro ecuménico de Pentecostés en 1971, en una época en que algunas cosas estaban confusas, elaboramos no un credo, pero sí una breve justificación común de nuestra fe».

Pero en Roma, tras la firma de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, había que aprender que el ecumenismo no acaece solo entre católicos,

luteranos y reformados, a los que Kasper ya conocía, sino que en él participan también los anglicanos, las diversas «Iglesias libres» y, en creciente medida, las «Iglesias pentecostales», que hoy constituyen la segunda mayor realidad eclesial en el mundo después de la Iglesia católica. Bastante nuevo para él fue el encuentro con las Iglesias ortodoxas, tanto orientales (coptos, sirios, armenios, etíopes, malancares) como bizantinas.

Era necesario familiarizarse con la situación leyendo intensamente. Pero Kasper se percató desde el principio de que el diálogo teológico supone el encuentro personal, la confianza mutua y la amistad. Así, no podía hacer ecumenismo desde el escritorio en Roma; su ministerio requería numerosas visitas a las otras Iglesias y a las comunidades eclesiales del mundo entero. Al éxito de los encuentros contribuyeron en esencial medida, además de su competencia teológica y energía, la cálida humanidad, la amabilidad y el humor que le caracterizan. En el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos contó Kasper con un equipo de hombres (y mujeres) bien compenetrado, competente y comprometido, en especial con el obispo Brain Farrell, su segundo durante largos años.

Al cabo de dos años, Kasper se había integrado y gozaba de reconocimiento internacional. De ahí que Juan Pablo II lo creara cardenal el 21 de febrero de 2001. Dos semanas después, tras la jubilación del cardenal Edward Idris Cassidy, Kasper fue nombrado presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y para el Diálogo Religioso con el Judaísmo. En ambas funciones pudo recurrir a los documentos del Concilio Vaticano II y al rico legado de los cardenales Augustin Bea y Johannes Willebrands, los dos fundadores del Pontificio Consejo (inicialmente Secretariado) para la Promoción de la Unidad de los Cristianos bajo los papas Juan XXIII y Pablo VI. Como cardenal, Kasper trató de mantener contacto pastoral regular con la parroquia Ognissanti, su iglesia titular romana en la Via Appia Nuova, y más tarde también con otras parroquias romanas.

Al principio, Kasper no estaba seguro de que, siendo alemán, los representantes del judaísmo fueran a aceptarlo. Tanto más le sorprendió, pues, que estos le dieran enseguida la bienvenida. «Para gran alivio mío, pronto tuve que constatar que mi origen alemán no era en ningún momento un problema para los interlocutores judíos». No tardó en construir una relación de estrecha confianza con los representantes de las asociaciones judías mundiales, con sede en Nueva York. Es cierto que el documento *Nosotros*

recordamos: una reflexión sobre la Shoah (1998), publicado antes de la llegada de Kasper a Roma, encontró un eco dividido por parte judía, pero luego posibilitó un nuevo comienzo.

«Pero fueron entonces los amigos judíos quienes vinieron a mí y me dijeron: ¡Miremos ahora también hacia delante! Hablemos sobre los retos comunes; veamos cómo podemos construir un futuro mejor para nuestros hijos y nietos; hablemos sobre la justicia y la paz en el mundo, sobre la lucha contra la pobreza y el racismo y todas las formas de discriminación, sobre el respeto a los derechos humanos y muchos otros temas». Kasper era consciente de la especial relación entre judaísmo y cristianismo, singular desde el punto de vista de la historia de las religiones. La alianza con el pueblo de Israel nunca se ha rescindido (cf. Rom 11,2.28) y la Iglesia fue injertada en la raíz judía (cf. Rom 11,16-18). Así, el judaísmo, a diferencia de, por ejemplo, el hinduismo o el budismo, forma parte de los fundamentos del cristianismo; este no se puede definir sin hacer referencia al judaísmo. «Tal vez pueda decirse también así: el judaísmo y el cristianismo no son Iglesias hermanas, pero sí religiones hermanas».

En este sentido, sobre la base de la declaración conciliar *Nostra aetate* y con el respaldo personal tanto del papa Juan Pablo II como del papa Benedicto XVI se pudo seguir trabajando en congresos internacionales celebrados, entre otros lugares, en Nueva York, Buenos Aires, París, Jerusalén y Ciudad del Cabo. «Las amistades que se forjaron en ese proceso se cuentan entre las experiencias más hermosas que he vivido en los últimos años. El diálogo entre judíos y cristianos, como todo diálogo, vive en último término de una red de amistades semejantes». Con el rabino David Rosen, presidente del Comité Judío Internacional para las Relaciones Interreligiosas, surgió una amistad especial. A este rabino le impuso Kasper en 2005, en la abadía benedictina del monte Sion en Jerusalén, la orden pontificia de San Jorge.

Al cardenal Kasper se le hizo patente todo el dramatismo del diálogo judío-cristiano cuando acompañó al papa Benedicto a Auschwitz, donde durante la alocución papal apareció en el cielo un arco iris, así como en sus visitas al memorial del Holocausto Yad Vashem en Jerusalén, en una ocasión también junto con el papa alemán. Aunque allí no se vio ningún arco iris, muy esperanzadora fue una visita al departamento de la jerosolimitana Hebrew University que se ocupa del diálogo judío-cristiano. Los jóvenes doctorandos contaron que no trabajaban científicamente sobre las conocidas épocas históricas en las que la relación entre el judaísmo y el cristianismo fue mala, sino

sobre los ejemplos de buenas relaciones, que también los hay en la historia; con ello pretendían mostrar de modo ejemplar posibilidades para el futuro. Pese a todos los conflictos que en Jerusalén se experimentan con oprimente cercanía, es un signo de esperanza que incluso después de una catástrofe moral como la *Shoah* sea posible una nueva historia.

La relación con las Iglesias ortodoxas griegas era muy tensa tras el encuentro ecuménico de Emmitsburg (Baltimore, 2000), en el que hubo mal ambiente y que acabó más o menos en una disputa con Roma sobre las Iglesias orientales uniatas. A ello se sumaron las dificultades con el patriarcado de Moscú a causa de la creación de cuatro diócesis católicas en territorio ruso (2002). A desbloquear ambas situaciones ayudaron las buenas relaciones con el patriarca ecuménico Bartolomé I, a quien Kasper visitaba oficialmente en Estambul todos los años con ocasión de la fiesta patronal del apóstol Andrés y quien en una ocasión lo invitó a una maravillosa excursión en barco por el Bósforo, así como a su residencia privada a las afueras de Estambul.

Tras algunas discretas conversaciones con el metropolita y hoy patriarca Cirilo, finalmente fue posible en 2003 una visita al patriarca moscovita Alejo II, que al principio transcurrió de forma bastante problemática. Sin embargo, gracias al enérgico apoyo del entonces nuncio Antonio Mennini, esta visita imprimió un giro a las relaciones. La Comisión Mixta logró elaborar el documento de Rávena sobre *Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (2007). El papa Benedicto lo consideró un primer paso para avanzar en la compleja cuestión del primado. Pero luego fue rechazado por la Iglesia ortodoxa rusa, a causa especialmente de diferencias de opinión intraortodoxas. Solo años más tarde, ya bajo el cardenal Kurt Koch, el sucesor del cardenal Kasper al frente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, fue posible en el documento de Chieti (2016) retomar el hilo e incluso seguir tejiendo. El encuentro previo del papa Francisco con el patriarca Cirilo en Cuba contribuyó a buen seguro a ello en importante medida. No podemos dejarnos desanimar por los reveses. Aún más que en la propia Iglesia, también en el ecumenismo hace falta perseverancia y perspectiva a largo plazo.

También en estos diálogos fueron decisivas las relaciones personales. Se consiguió construir una buena relación personal, basada en la confianza y el aprecio mutuo, con el copresidente de la Comisión Mixta, el metropolita Ioannis D. Zizioulas, uno de los más destacados teólogos ortodoxos griegos actuales. El metropolita Cirilo invitó a Kasper a

su diócesis Smolensk con motivo de su sexagésimo cumpleaños y le permitió tomar asiento durante la celebración de la eucaristía, ataviado con todos los ornamentos, detrás del iconostasio, lo máximo posible según la concepción ortodoxa. Por encargo del papa, el 28 de agosto de 2004 se entregó en la catedral de la Anunciación, en el Kremlin, el icono de María, sumamente venerado en Rusia. A raíz de ello se desarrolló una buena relación personal con el patriarca Alejo, quien confió al cardenal una carta en tono muy cordial dirigida al papa. Todavía poco antes de su muerte, acaecida el 5 de diciembre de 2008, el patriarca invitó al cardenal Kasper a una visita a los santos lugares de Rusia, que acabó en Moscú con una larga y muy fraternal conversación. Cuando Kasper, elogiosamente, mencionó la reconstrucción de las iglesias y monasterios rusos, el patriarca contestó: «No basta con rehacer los muros de las iglesias; lo que necesitamos es una renovación espiritual».

Habría mucho que decir sobre el encuentro con las Iglesias y los patriarcas de Jerusalén, Georgia, Serbia, Bulgaria, Rumanía, con el arzobispo de Atenas y el de Chipre, así como con los patriarcas de las Iglesias ortodoxas orientales: con el patriarca copto Shenouda en El Cairo; con el patriarca ortodoxo sirio de Antioquía, Ignacio IV Hazim, en Damasco; dentro de la Iglesia armenia, con el patriarca y *catolicós* Karekin en Ejmiatsin (Armenia), con el *catolicós* Aram I en Antelias-Beirut (Líbano) y con los patriarcas armenios en Jerusalén y Estambul; y con el patriarca de la Iglesia malancar en Kerala (India).

Por lo que atañe al lado personal de estas relaciones, hay que mencionar sobre todo un encuentro con el metropolita copto Anba Bishoy, responsable de las relaciones ecuménicas en su Iglesia, con el que no solo el cardenal Kasper, sino también algunas otras personas tenían dificultades. «Un día, estando de visita en su diócesis de Damieta, en el delta del Nilo, Anba Bishoy me invitó a un largo viaje en coche desde allí a los grandes e impresionantes, además de muy hospitalarios, monasterios del desierto en el Egipto Medio. En alguna de las conversaciones teológicas que mantuvimos, la mayoría de las cuales transcurrían de forma problemática, de repente dijo que valoraba en especial la historia de los concilios de Karl-Joseph Hefele. Yo respondí: "Yo también. Hefele fue catedrático en Tubinga y procede de la misma escuela teológica que yo; fue uno de mis predecesores como obispo de Rotemburgo. También yo tengo en mi biblioteca privada su historia de los concilios". Con ello se rompió el hielo, y a partir de entonces la colaboración fue perfecta».

Recordar hoy estos encuentros entristece. Pues quien ha estado varias veces en Damasco y Alepo y ahora las ve por televisión destruidas; quien sabe lo que los cristianos coptos llevan sufriendo desde hace siglos y lo que sufrieron ya en el genocidio que siguió a la Primera Guerra Mundial los cristianos armenios y sirios y lo que están viviendo en la actualidad; quien ha tratado personalmente a los metropolitas de Alepo, el ortodoxo sirio Mar Gregorios Ibrahim y el ortodoxo antioqueno Boulos Yazigi, que fueron secuestrados en abril de 2013 y de los que hasta ahora no se ha tenido el menor signo de vida; quien, por último, presencia cómo en Siria se destruye una gran cultura cristiana casi bimilenaria, ese sabe que el ecumenismo se encuentra hoy literalmente en un vía crucis. En la actualidad vivimos un «ecumenismo de la sangre» (papa Francisco).

Los nuevos retos se le hicieron patentes al cardenal Kasper cuando, con ocasión de sus visitas a Jerusalén, los patriarcas y otros representantes eclesiásticos conseguían reunirse alrededor de una mesa redonda, siempre por mediación del nuncio apostólico, en la hospedería de Notre Dame; en cada ocasión eran casi una docena. Relataban sus experiencias y problemas e insinuaban su esperanza de que Roma, por vía político-diplomática, pudiera ayudarles en alguna medida. Se vislumbraba que en el futuro la «presidencia en el amor» de la Iglesia de Roma (Ignacio de Antioquía) en modo alguno perderá importancia, pero tendrá que adoptar formas del todo nuevas para su ejercicio. El papa Francisco aludió a ello con claridad durante su visita a Estambul en 2014 con ocasión del quincuagésimo aniversario del histórico encuentro entre el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras. El camino será a buen seguro largo y pedregoso, pero debe ser recorrido por el bien de todas las Iglesias.

Problemas análogos se plantean, si bien de modo totalmente distinto, en relación con las Iglesias y comunidades eclesiales nacidas de la Reforma protestante. En primer lugar hay que mencionar a la Comunión anglicana. Está formada no solo por la Iglesia de Inglaterra, sino que tiene presencia en el mundo entero, allí dondequiera que llegaran el Imperio británico y la Commonwealth. Ya en 1965, durante un viaje de vacaciones en compañía de su hermana Hildegard con un Volkswagen «Escarabajo» por Inglaterra y Escocia, conoció el entonces Prof. Kasper las magníficas catedrales medievales de Inglaterra y asistió en ellas a las maravillosas *evensongs* [vísperas]. Ello le permitió percatarse ya a la sazón, a modo de intuición, de algo de la gran tradición y la secular cultura de la Church of England y las antiguas y famosísimas universidades de Oxford y Cambridge.

En su nueva función, Kasper consiguió muy pronto entablar una relación casi de amistad con el nuevo arzobispo de Canterbury, Rowan Williams. «Lo conocí ya cuando tomó posesión de su cargo en la catedral de Canterbury. En lo dogmático, defiende una teología neo-ortodoxa; en el tema de la ordenación de mujeres y en cuestiones éticas, por ejemplo, en lo relativo a la homosexualidad, su posición es más bien abierta. En el terreno personal, he llegado a apreciarlo como un teólogo importante y un hombre muy culto y profundamente espiritual. No rehúye manifestarse con palabras francas y críticas en la opinión pública tanto inglesa como internacional».

Cuando, a consecuencia de la ordenación episcopal de mujeres, no solo las relaciones ecuménicas entre la Iglesia católica de Roma y la Iglesia anglicana, sino también la Iglesia de Inglaterra y la Comunión anglicana mismas entraron en aguas turbulentas, el arzobispo Williams invitó al cardenal Kasper a impartir una conferencia ante la House of Bishops (más o menos, la conferencia episcopal de la Iglesia de Inglaterra). Algunos de los oyentes agradecieron el claro posicionamiento; otros, seguramente, se alegraron de no ser católicos. En la Conferencia de Lambeth de 2008, celebrada en la Universidad de Kent, afloró de nuevo la misma división. Esto es solo *un* ejemplo que muestra que el diálogo ecuménico se ha tornado más difícil a causa asimismo del pluralismo interno de las Iglesias interlocutoras (y en parte también de la propia Iglesia católica).

No obstante, se logró aprobar algunos buenos documentos, en especial *Growing Together in Unity and Mission* [Crecer juntos en la unidad y la misión, 2007]. El cardenal Kasper tuvo ocasión de predicar en diversas catedrales; durante una peregrinación conjunta a Lourdes de los anglicanos y del Santuario Nacional de Nuestra Señora en Walsingham, Rowan Williams predicó en la gran iglesia inferior del Santuario de Lourdes, mientras que Kasper presidió la eucaristía. Por último, la despedida del cardenal Kasper de su cargo en 2010 –primero en el Palacio de Lambeth y luego en el Nikean Club– fue, a la manera típicamente británica, muy cordial. «Es verdad que con el *British understatement and humour*, o sea, con el gusto por los sobrentendidos y el humor británicos no se pueden resolver las cuestiones, pero sí es posible plantearlas de forma humana y cristianamente soportable».

Habría que informar, por supuesto, de muchos otros diálogos y encuentros. Con la Federación Luterana Mundial y su secretario general, el zimbabuense Ishmael Noko, la relación continuó siendo inmejorable después de la firma en Augsburgo de la

Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación en 1999, cuyo décimo aniversario se celebró en esa misma localidad. En el documento *Del conflicto a la comunión* (2013) se describe bien el camino con la vista puesta en el año 2017, en el que se ha conmemorado el inicio de la Reforma protestante. Por lo demás, el cardenal Kasper fue el primero que, ya en la asamblea plenaria de la Federación Luterana Mundial celebrada en 2003 en Winnipeg (Canadá), llamó la atención sobre la necesidad de preparar conjuntamente, en el marco del ecumenismo, la conmemoración de los quinientos años de la Reforma. El encuentro con el papa Francisco en Lund el 31 de octubre de 2016, con ocasión del cincuentenario de la Federación Luterana Mundial, fue un hermoso fruto de todos estos esfuerzos y al mismo tiempo una señal que apunta esperanzadoramente hacia el futuro.

Fue una grata noticia que ya antes el Consejo Mundial Metodista hiciera suya la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* en 2006 en Seúl (Corea). La amistad con Geoffrey Wainwright, de la Duke University en Durham (Carolina del Norte, EE.UU.), que se remontaba a la época de Tubinga, fue de gran ayuda en ello. También hay que mencionar, por último, los encuentros con los baptistas en Buenos Aires. Estos le presentaron a Kasper un catálogo de doctrinas católicas que rechazaban decididamente y sobre las cuales esperaban una respuesta como condición indispensable para el inicio de las conversaciones. Después de que Kasper hablara durante casi una hora, la reacción fue: «Es casi como para convertirse al catolicismo». Naturalmente, no se llegó a ello; las diferencias en la comprensión de la Iglesia, los sacramentos y el ministerio son demasiado grandes. Pero los baptistas no titubean en las cuestiones básicas de la fe cristiana ni en los asuntos éticos. Ello creó una buena base de partida para el ecumenismo práctico a través de la colaboración en temas sociales.

Junto a los diálogos con Iglesias y comunidades concretas, también fueron importantes algunas grandes asambleas. La asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias celebrada en 2006 en Portoalegre (Brasil) y la Tercera Asamblea Ecuménica Europea, que tuvo lugar en 2007 en Sibiu (Rumanía). Sobre todo en esta última se hicieron patentes las reservas de las Iglesias orientales, en especial del patriarca de Moscú, frente al ecumenismo de las Iglesias protestantes. Estas son cuestiones de las que ahora debe ocuparse el sucesor del cardenal Kasper. Entretanto, el encuentro del papa con el patriarca Cirilo fue una clara señal de que es posible avanzar constructivamente en

la relación de la Iglesia católica con la Iglesia ortodoxa rusa. El ecumenismo nunca termina. «"Ecumenismo" significa ponerse en marcha sin cesar».

En los años dedicados al Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, el cardenal Kasper ha publicado una serie de escritos que apuntan algunas cosas sobre el camino que aún debe recorrerse en el ecumenismo: *Leadership in the Church* [Liderazgo en la Iglesia, 2003], *Sacramento de la unidad: eucaristía e Iglesia* (orig. 2004), *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo* (orig. 2005). Importante era para él sobre todo el ecumenismo espiritual, tal como lo fundamentó el *abbé* Paul Couturier; sobre ello puede leerse en *Ecumenismo espiritual: una guía práctica* (orig. 2007). Al final de su actividad al frente del Consejo, resumió la situación actual en *Cosechar los frutos: aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (orig. 2009). El problema ecuménico básico sigue siendo: todos quieren la unidad, pero cada cual entiende algo distinto por «unidad». «La determinación de la meta ecuménica es, por eso, una de las cuestiones ecuménicas más acuciantes en la actualidad».

El ecumenismo, por importante que sea, no lo fue todo ni fue lo único en esta fase de la vida. Todo cardenal curial tiene tareas también en otros dicasterios. Walter Kasper las tenía, entre otras, en la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Congregación para las Iglesias Orientales y en el Consejo para el Diálogo Interreligioso. A ello se sumaron muchas invitaciones internacionales para pronunciar conferencias y compromisos pastorales tanto en Roma como en Alemania y otros países, desde Australia hasta Corea del Sur. Así, la agenda estaba siempre totalmente llena; y a causa del calor romano, tanto más necesarias resultaban las largas vacaciones veraniegas en la Algovia, más fresca.

Una experiencia especialmente emocionante fue la participación por partida doble en el cónclave para elegir papa: en 2005 en la elección de la que salió papa Benedicto XVI y en 2013 en el cónclave que eligió papa a Francisco. Este último es ya el séptimo papa del que Walter Kasper ha tenido experiencia consciente, y a la mayoría de ellos los ha conocido también en persona. La relación con los tres papas que se han sucedido durante sus años de servicio en Roma no puede expresarse en pocas palabras. Ninguna de las conversaciones de trabajo fue, por decirlo así, una mera recepción de órdenes, sino las más de las veces una conversación muy personal, de la que uno podía deducir la opinión del papa, pero luego también era libre para llevarla a la práctica autónomamente con algo de valentía.

Con el papa Juan Pablo II mantuvo Kasper una suerte de relación paterno-filial marcada por un gran respeto. Siempre que surgía un grave problema, a los pocos días se podía hablar largo y tendido sobre el asunto durante el *pranzo*, o sea, la comida de mediodía en el apartamento del papa en el Palacio Apostólico o en Castelgandolfo, y a veces también discutirlo, sin rehuir la polémica, con los colaboradores directos del papa, asimismo presentes. Una de las virtudes de este papa era que amaba el intercambio franco de opiniones y sentía verdadera curiosidad por oír qué pensaba su interlocutor.

El cardenal Kasper conocía al papa Benedicto desde hacía casi medio siglo, de la época de Münster, de la época de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Alemana y del trabajo en común en la Congregación para la Doctrina de la Fe. Sin duda ponían a veces acentos distintos, como es del todo natural entre teólogos, y también debatían públicamente sobre ello. La relación de conflicto o de amistad-enemistad que en ocasiones se construyó a partir de esto no tiene nada que ver con la realidad. La relación estuvo siempre marcada por la firme lealtad, el aprecio mutuo, la responsabilidad común y la amistad. El cardenal Kasper tuvo reiteradas ocasiones de respaldar públicamente al papa e incluso, por ejemplo en las desagradables controversias sobre las preces de Viernes Santo (2008) y en el –por negligencia de otros– desafortunado asunto del obispo lefebvrista Williamson (2009), que negaba el Holocausto, de sacarle las castañas del fuego gracias a sus buenas relaciones con las instituciones judías de Nueva York.

Muy distinta es, a su vez, la relación con el papa Francisco, que desde el primer día revolucionó a fondo, por fortuna, el estilo en la Curia en el sentido de la sencillez apostólica. El cardenal Kasper conocía ya al cardenal Jorge Mario Bergoglio de sus visitas a Buenos Aires. Después de la renuncia del papa Benedicto, y a la vista de la crisis de la Curia romana evidenciada por el caso *Vatileaks*, opinaba que la Iglesia necesitaba un papa de fuera de la Curia y procedente del hemisferio Sur. El papa Francisco le pareció desde el primer instante el hombre justo en el momento justo, es más, un regalo de Dios no solo para la Iglesia católica, sino para el mundo actual. Así, en el libro *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales* (orig. 2015), el cardenal trató de clarificar para un público más amplio las aspiraciones del nuevo papa. Sin embargo, la idea vendida por algunos de que Kasper es el asesor teológico personal del papa, cuando no su «apuntador», desconoce por completo la realidad. Este papa no deja que nadie le diga lo que tiene que hacer;

además, tal diplomacia secreta de antecámara le es totalmente ajena al cardenal Kasper. Sabe que está jubilado, una condición que, sin embargo, vive de forma muy activa.

Desde 2010: cardenal «activamente jubilado»

El papa Benedicto XVI aceptó el 1 de julio de 2010 la renuncia del cardenal Kasper como presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. En el Vaticano, esto acontece sin ceremonias ni fiestas. Una agradable cena romana en común con sus colaboradores: eso fue todo. Cuando en las subsiguientes vacaciones en su patria chica, el cardenal sufrió un colapso de salud, por fortuna no demasiado grave, el médico de cabecera dijo: «Totalmente normal después de una vida profesional tan intensa».

El propio cardenal se ocupó de no permitir que afloraran el aburrimiento ni la frustración. A los 77 años comenzó a escribir, trabajando literalmente día y noche, los libros teológicos que ya tenía en mente desde hacía tiempo y que le acompañaban de continuo. Primero terminó la ya iniciada eclesiología *Iglesia católica: esencia, realidad, misión* (orig. 2011). En ella se anticipan algunas ideas que luego, con el nuevo pontificado del papa Francisco, cobraron actualidad: eclesiología del pueblo de Dios, dimensión misionera, responsabilidad de los laicos, estructura sinodal de la Iglesia y, sobre todo, nuevo regocijo en y por la Iglesia. Algo de ello podría haber sido desarrollado con claridad aún mayor tras la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) del papa Francisco.

Acabada la eclesiología, Kasper se volcó en una cuestión que hasta entonces no había logrado formular adecuadamente. Quería redactar unas charlas para ejercicios a sacerdotes y hablar en ellas también sobre la misericordia. Pero esa charla en concreto, la dedicada a la misericordia, se le resistía, y los manuales teológicos al uso tampoco servían de gran ayuda. Al final le resultó difícil organizar el material bíblico, histórico y sistemático reunido. El fruto fue el libro *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana* (orig. 2012). Kasper consideró el libro al principio un mero producto derivado de sus obras sistemáticas principales.

Pero el Espíritu de Dios tenía, obviamente, otros planes para este texto de difícil alumbramiento. Sucedió de manera inesperada y sin planificarlo. El libro conoció varias ediciones y múltiples traducciones. Por supuesto, la «propaganda» del papa Francisco (así fue como este mismo pícaramente lo formuló) contribuyó a ello. Ya se ha contado qué resultó de ahí. Debido a las numerosísimas invitaciones recibidas, que era imposible

aceptar en su totalidad, al cardenal el libro le trajo mucho trabajo. Sin embargo, con ello no se ha enriquecido, pues los ingresos van sin excepción a la Fundación Cardenal Walter Kasper. Pero lo que sí le deparó el éxito fue la satisfacción de poder contribuir así a que uno de los temas centrales –por no decir: el tema central– del Evangelio arraigara en los corazones de muchas personas y en la conciencia de la Iglesia, más aún, porque de este modo se replanteaba el problema de Dios, que es lo determinante en la predicación y la teología.

Mucho debate provocó después la ponencia que el cardenal Kasper, invitado por el papa, leyó el 20 de febrero de 2014 ante el consistorio de los cardenales como preparación para los dos sínodos sobre la familia de 2014 y 2015: *El evangelio de la familia*. En ella abordó abiertamente el problema de los divorciados vueltos a casar. Mientras preparaba esta intervención, habló con numerosos sacerdotes y laicos y también oró mucho. Una vez conocida la ponencia, muchos respiraron aliviados y se sintieron agradecidos, entre ellos numerosos confesores que semanalmente pasan horas y horas en el confesionario y conocen las necesidades de muchos fieles, pero también matrimonios que han convivido como cristianos practicantes cincuenta años o incluso más y nunca han pensado en divorciarse, pero ahora ven los problemas en sus hijos, nietos, parientes y conocidos. Otros muchos, entre ellos también obispos y cardenales, lanzaron, en cambio, duras críticas, que en ocasiones llegaron al cuestionamiento de la ortodoxia de Walter Kasper.

Al principio no siempre fue fácil mantener la calma. El cardenal encontró sosiego cuando empezó a rezar por cada uno de sus críticos. Eso lo salvó de la amargura interior. Lo que más hondamente lo decepcionó fue que aquellos que escribieron o editaron libros contra él no consideraran necesario hablar con él siquiera una palabra o al menos enviarle sus publicaciones, como es costumbre en el ámbito académico y como pide la decencia. Pero otros sí se acercaron a mantener una conversación fraternal y le plantearon sus preguntas y dudas, según lo previsto expresamente en Mateo 18,15-17. Allí no se dice nada de polémica pública, sino de que, si quien yerra no quiere escuchar, debe notificársele el caso a la Iglesia. Así quiso proceder el cardenal Kasper. Desde el principio mismo dijo que no le correspondía decidir a él, sino al sínodo en comunión con el papa.

Entretanto, la respuesta del papa se encuentra en la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (2016). Resulta totalmente clara para todo aquel que quiera escuchar y no solo

tener razón. El cardenal Kasper expuso una vez la justificación de sus reflexiones, inspirada por Tomás de Aquino, sin polémica contra nadie. El subsiguiente proceso de recepción es ahora asunto de las Iglesias locales. Es de esperar que el Espíritu Santo no tarde mucho en reunir los tonos aún algo disonantes en una armonía polifónica que se corresponda con las diferentes culturas.

Entretanto, al cardenal Kasper le reclaman otros temas. Al principio, como ya hemos mencionado, intentó explicar la aspiración principal del papa Francisco. Después se esperaba de él que se pronunciara sobre 2017 como año conmemorativo de la Reforma protestante. Como contribución publicó un breve libro sobre *Martín Lutero: una perspectiva ecuménica* (orig. 2016), en el que, en una perspectiva ecuménica y a la luz de la nueva investigación católica sobre Lutero, analiza la herencia del reformador para hoy. Junto con el conocido exégeta del Nuevo Testamento y antiguo obispo evangélico Ulrich Wilckens publicó luego un toque de diana ecuménico [*Weckruf Ökumene*, 2017].

También una vez jubilado ha tenido que hacer Walter Kasper algunos largos viajes. Primero, con motivo de su octogésimo cumpleaños, a un simposio sobre su teología en la renombrada Universidad de Notre Dame, en South Bend (Indiana, EE.UU.), que resultó todo un éxito; luego, para impartir una conferencia sobre el papa Francisco en la Universidad Católica de Washington, DC; y, por último, para pronunciar una conferencia sobre las perspectivas del ecumenismo en la Universidad de Georgetown. Entremedias visitó Salamanca, Barcelona, Zaragoza y Vitoria, con una excursión a Loyola, a la casa natal de san Ignacio. Especial alegría le procuró el cuarto de sus viajes a Buenos Aires, a fin de participar en un congreso en la Universidad Católica Argentina con motivo del cincuentenario del Concilio Vaticano II. Justo el mismo día de su regreso a Europa, el cardenal partió hacia Taizé, para participar allí en los actos con motivo del décimo aniversario de la muerte del *frère* Roger Schutz, a quien Kasper trató personalmente durante muchos años y cuyo funeral presidió a petición de los hermanos de Taizé.

Con la celebración del sexagésimo aniversario de la ordenación sacerdotal se supone que se han terminado esos viajes tan largos, que con la edad le resultan bastante más agotadores. «Ello no afecta, por supuesto, a los vuelos a Alemania cruzando los Alpes, no solo a Wangen en la Algovia, sino también a los simposios en el Instituto Cardenal Walter Kasper, con sede en Vallendar, en las cercanías de Coblenza, y dirigido

por el Prof. Dr. George Augustin, donde se trabaja en la edición de mis obras completas». Pero se trata sobre todo de llevar un ritmo más tranquilo y de tener tiempo para la meditación, las misas parroquiales y las homilías. Pues la decisión fundamental que Walter Kasper tomó hace ya más de sesenta años, en una época muy distinta, fue ser cura, sacerdote dedicado a la pastoral.

«Ante el sexagésimo aniversario de mi ordenación sacerdotal [6 de abril de 2017], puedo echar la vista atrás con gratitud a una vida rica y reconocer en todas las cesuras de mi vida la bondadosa guía divina. Visto retrospectivamente, ella reunió en una sinfonía por necesidad inconclusa muchas cosas que al principio parecían heterogéneas. Evitó que cometiera algunas tonterías; y otras, de las que seguramente tan solo contadas personas se salvan, las recondujo hacia el cauce correcto. Yo no quería sino servirme en la medida de mis fuerzas de los dones que Dios me había dado para, como sacerdote, ser "servidor de la alegría" y, como obispo, realizar la "verdad en el amor". A todos los que me han acompañado y ayudado en esta aventura, a mis padres y mis hermanas en primer lugar, luego a las religiosas que cariñosamente me han atendido en Rotemburgo y en Roma, les digo de corazón: "Que Dios os lo pague". Respecto a la época que se abre ante nosotros sigo sintiendo curiosidad; y por lo que atañe al tiempo que Dios todavía quiera concederme, me dejo guiar por la frase: "El Espíritu que Dios nos dio no es de cobardía" (2 Tim 1,7). "Alegraos con la esperanza" (Rom 12,12)».

1.
El mensaje del amor de Dios

«Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), movido por su gran amor, y mora con ellos (cf. Bar 3,38), para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía» (*Dei verbum* 2).

Dios para nosotros

Desde el Concilio Vaticano II, la situación en el mundo occidental secularizado ha empeorado de manera dramática. El problema no radica principalmente en el ateísmo teórico del siglo XIX ni en el llamado «nuevo ateísmo», que desarrolla una ideología basada en la teoría de la evolución. El verdadero problema es el ateísmo práctico, la indiferencia actual respecto de la pregunta por Dios. Muchas personas consideran hoy normal la opción secular.

De ahí que no podamos seguir pensando meramente sobre las repercusiones sociales, culturales y políticas de la religión y dando por supuesta la fe en Dios. Y sobre todo no podemos confrontar a los nuevos paganos de hoy con cuestiones internas de reforma de la Iglesia. Los asuntos de reforma eclesial son interesantes para quienes pertenecen a la Iglesia. Pero los de fuera tienen otras inquietudes. Se preguntan: ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué, para qué existo? ¿Cómo puedo encontrar la felicidad? ¿Por qué hay mal y sufrimiento en el mundo? ¿Por qué tengo que sufrir? ¿Por qué deben sufrir tantos inocentes, no solo a causa de situaciones injustas, sino también a consecuencia de catástrofes naturales como tsunamis, terremotos, sequías, etc.? ¿Cómo puede un Dios omnipotente y misericordioso permitir toda esta miseria? ¿No es la fe en Dios, en especial en el Dios monoteísta, la causa de mucho mal, como, por ejemplo, intolerancia, violencia, xenofobia y opresión?

Para responder a estas preguntas, los teólogos cristianos no podemos hablar vagamente de un ser divino o de una dimensión divina, como más o menos hacen religiones de toda clase. Más bien debemos hablar del Dios que en la historia no nos ha revelado algo, sino que se nos ha revelado y comunicado a sí mismo, del Dios que se dirige a nosotros «como amigos suyos». Debemos hablar del Dios que en Jesucristo se ha hecho carne (cf. Jn 1,14), un hombre que ha compartido con nosotros nuestra vida, nuestras alegrías y esperanzas, nuestros miedos y preocupaciones. Debemos tratar del Dios que Jesús nos ha revelado como el Padre, como el Dios con nosotros y para nosotros. Este es el Dios que la Primera carta de Juan define como «amor» (cf. 1 Jn 4,8.16), una afirmación que la tradición cristiana interpreta como autocomunicación del Dios uno y trino.

El Dios uno y trino

La oración sacerdotal comienza con las palabras: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo, para que él, a su vez, te glorifique» (Jn 17,1). Se trata de la hora escatológica, de la realización recapituladora y sobrepujante de toda la obra de salvación. Acontece en la cruz y elevación de Jesús como revelación escatológica de Dios. En la medida en que el Padre glorifica al Hijo por medio de su exaltación, también el Padre es glorificado por el Hijo; en la glorificación del Hijo se manifiesta la propia gloria del Padre. Es la misma gloria que el Hijo tiene del Padre desde toda la eternidad (cf. v. 5). Estamos, pues, ante la revelación escatológica de la esencia eterna de Dios, de la divinidad de Dios. Se afirma que Dios posee desde toda la eternidad la gloria de su divinidad en tanto en cuanto el Padre glorifica al Hijo y el Hijo, a su vez, glorifica al Padre.

A esta eterna doxología son incorporados los creyentes. Han aceptado y reconocido en la fe la revelación de la gloria del Padre por el Hijo y de la gloria del Hijo por el Padre. Así, en ellos es glorificado el Hijo (cf. v. 10). Tal glorificación acontece a través del «otro Paráclito» (14,16), el Espíritu de la verdad. Él introduce a los creyentes en la verdad plena; pero porque no dice nada por su cuenta, sino solo aquello que es de Jesús por haberlo recibido del Padre, reconoce la gloria del Hijo y del Padre (cf. 16,13-15). Es y opera la concreta actualización de la eterna doxología del Padre y el Hijo en la Iglesia y en el mundo. Es la realización escatológica de la gloria de Dios, la existencia de esta en el espacio de la historia. Eso solo es posible porque él mismo procede del Padre (cf. 15,26) y porque, en cuanto Espíritu de la verdad, es la manifestación y el resplandor (*dóxa*) de la gloria eterna de Dios. Así pues, la profesión trinitaria de fe no se orienta en realidad a una doctrina sobre Dios, sino a la doxología, la glorificación escatológica de Dios. La doctrina de la Trinidad solo es, por así decir, la gramática de la doxología. Lo que cuenta en el credo trinitario es dar «gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo». En esta alabanza litúrgica se revela de modo escatológico-definitivo la gloria eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La glorificación escatológica de Dios es al mismo tiempo la salvación y la vida del mundo. «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (17,3). Como queda claro en la Escritura, esta confesión de fe no

es una especulación abstracta, sino participación, comunión de vida. En la confesión trinitaria de fe se trata, por consiguiente, de estar en comunión con Dios.

El Dios de Jesucristo, el Dios de la Biblia

De Dios puede hablarse de múltiples maneras. Apenas existe en el curso de la historia otra palabra de la que se haya abusado tanto, haya sido tan ensuciada y arrastrada por el polvo y haya sido tan combatida. En la piedad eclesial, Dios ha sido a menudo amansado y minimizado. Apenas es posible reconocer ya en el «buen Dios» a aquel Dios vivo que se le apareció a Moisés en la zarza ardiente (cf. Ex 3,6.14). No basta, por tanto, con hablar de vagas experiencias de lo divino. Hay que hablar del Dios testificado en la Biblia, y más en concreto del *Dios de Jesucristo*, de Dios tal como se ha revelado en el rostro de Jesús, como Dios que ama a los hombres.

El Dios de la Biblia no es un *Deus otiosus* que señorea inmóvil e intocable sobre el mundo y le hace discurrir según leyes inflexibles, sin preocuparse por los hombres y por su destino. No es un barrunto sentimental de una divinidad vaga e indeterminada, ni una pálida idea de Dios desde un horizonte último y en definitiva inaccesible en –o al fondo de– todas las cosas, ni un resto irracional frente a la inderogable contingencia de la existencia.

El Dios de la Biblia es el Dios vivo (cf. Dt 5,26; Jos 3,10; Jr 10,10; Dn 6,26; Mt 16,16, etc.), el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, un Dios de vivos, no de muertos (cf. Ex 3,6; Mc 12,26s; Hch 3,13; 7,32). Se aparece en la tempestad y el fuego, pero más aún en la suave brisa y en la quietud del corazón (cf. 1 Re 19,12s). En Jesucristo ha entrado en nuestra historia, se ha hecho débil carne humana (cf. Jn 1,14), igual en todo a nosotros excepto en el pecado. Es sensible a nuestras debilidades (cf. Heb 4,15) y ha sufrido incluso en sí mismo la experiencia del más abismal abandono de Dios (cf. Mc 15,34). Irradia, en el rostro de Jesús, como Dios filantrópico y misericordioso que nos ha descubierto a Dios como Padre suyo y nuestro. Es el Dios que se cuida de cada uno de los cabellos de nuestra cabeza (cf. Mt 5,36), que va en busca de la oveja perdida y la lleva sobre sus hombros (cf. Mt 18,12-14). Es el Dios que padece en la cruz y marca así un nuevo comienzo y regala una vida nueva. De este Dios de Jesucristo debemos hablar nosotros como teólogos cristianos. [...]

Esta definición de la esencia de Dios está sustancialmente más cerca del sentido originario de la revelación del nombre de Dios en la zarza ardiente. No tiene como punto de partida una identidad del Dios de los filósofos y el Dios de la fe, sino que establece

una definición más cercana, una elevación y superación de la concepción filosófica de Dios a través de la revelación bíblica. Considera muy en serio que el Dios bíblico –a diferencia del Dios de los filósofos– es un Dios que vive, que habla y estimula, a quien se puede invocar, con el que se puede dialogar. [...]

Pensar a Dios como la libertad absoluta significa entenderle como el Dios liberador y al mundo como el lugar de la libertad. Y así, tras el trauma de las guerras de religión, la teología ha recorrido mediante autocrítica y enfrentamiento constructivo con la Ilustración moderna, un proceso de purificación. Hoy día, todas las Iglesias cristianas reconocen el principio de la libertad religiosa, de la tolerancia, de la libertad frente a la violencia y del respeto frente a las restantes religiones. Mientras preservan por un lado su identidad propia, no buscan, por otro lado, el conflicto, sino el diálogo (*Nostra aetate*; *Dignitatis humanae*). Reconocen la separación de Iglesia y Estado y la legítima autonomía de los ámbitos culturales modernos (cultura, ciencia, economía, política, etc.).

De aquí que hoy en día las Iglesias cristianas no encuentren ninguna dificultad en conciliar entre sí la creación y la evolución. Teólogos de todas las Iglesias han dejado de ver entre las corrientes cristianas fundamentalistas y las antes mencionadas corrientes fundamentalistas ateas, entre la fe en la creación y la teoría de la evolución, una alternativa excluyente y de enfrentar la teoría de la evolución al creacionismo, es decir, a una interpretación literal del relato bíblico de la creación. La teología que debe tomarse en serio conoce que la afirmación de fe de que Dios ha creado el mundo debe distinguirse de la cuestión inserta en el ámbito de las ciencias naturales de cómo se han producido el origen y la evolución del cosmos.

El Dios trino: un Dios simpático

En el compromiso a favor de los derechos humanos, de la justicia y de la solidaridad y de la conservación de la creación, los cristianos pueden y deben colaborar con los representantes de otras religiones y con todos los hombres de buena voluntad. También los demás deben dar testimonio de Jesucristo, es decir, del Dios trinitario que es amor. Llegamos así a un aspecto del discurso sobre Dios durante mucho tiempo preterido. Tras una época de algo así como el sueño de la Bella Durmiente, ha cobrado nueva actualidad la doctrina de la Trinidad, tanto en la investigación histórica como en la interpretación sistemática.

Es patente que en la doctrina de la Trinidad no se trata de un problema numérico ni de una especie de matemáticas superiores que acometen la tentativa de demostrar cómo una misma realidad puede ser una y trina al mismo tiempo. La Trinidad solo puede ser comprendida a partir de la esencia del amor. El amor quiere, en efecto, ser uno con el otro, pero sin mezclarse. El amor no absorbe al otro. Significa un ser uno en el que puede preservarse tanto la propia identidad como la del otro y en el que ambas alcanzan su plenitud. El amor significa ser uno en el reconocimiento de la alteridad del otro. No se detiene en una confiada vida en común. Se sobrepasa en un Tercero común en el que está representado y plenamente realizado. En este sentido, la doctrina de la Trinidad es la interpretación puntual de la afirmación «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Dios no es un Dios solitario. Es en sí mismo comunidad (*koinōnía*, *communio*) y solo así puede aceptarnos en su comunión.

En este contexto, debo limitarme a señalar que la doctrina de la Trinidad abre una nueva vía de acceso a la pregunta existencialmente grave de la doctrina de Dios, el problema de la teodicea. Nos referimos a la pregunta de por qué sufren los inocentes. ¿Cómo puede Dios, si es omnipotente y misericordioso, tolerar todo esto? ¿Por qué no interviene? Si es bondadoso, pero no omnipotente, no es Dios. Si es omnipotente, pero no bondadoso, es un demonio malvado.

Por supuesto, la doctrina de la Trinidad no puede dar respuesta a esta pregunta. Pero sí puede aportar luz en la oscuridad y puede ayudar a resistir la oscuridad del sufrimiento y de la muerte. Puede indicar que el amor, como los grandes poetas han sabido siempre, significa también siempre renuncia, más aún, que hay una correspondencia entre el amor y la muerte. Esta sentencia es aplicable también al amor trinitario. Las personas divinas son, como el mismo Dios, infinitas. Deben, pues, concederse mutuamente espacio, deben en cierta manera despojarse de sí mismas para que tengan espacio las otras. Este modo existencial kenótico que se despoja a sí mismo permite que Dios en la cruz se identifique con los que son lo más distante, con los pecadores que han merecido la muerte y, por el lado contrario, se hunde él mismo en la noche de la muerte. Dios puede entregarse a la muerte sin someterse a ella, más aún, venciéndola precisamente por su entrega, y dar nuevo fundamento a la vida. Y así, la cruz es lo máximo que Dios puede llevar a cabo en el amor que se entrega a sí mismo. Es *id quo maius cogitari nequit*, «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado».

La doctrina de la Trinidad no aporta ninguna respuesta directa al sufrimiento inocente. ¿Cómo podría hacerlo? Pero puede encender una luz en la tiniebla que ayuda a no dudar de Dios ni siquiera en la necesidad y la aflicción más abismales, sino a saber que en su desamparo más extremo tiene de su parte al Dios crucificado y puede así afianzarse, por encima de los lamentos y los padecimientos, mantenerse *de profundis* firme, con fe creyente. La doctrina de la Trinidad es la forma de monoteísmo que, frente a la desmedida medida del sufrimiento en el mundo, puede afirmarse existencialmente.

¿Puede, entonces, sufrir Dios? ¿Puede sufrir con nosotros? La corriente principal de la teología tradicional ha dado una respuesta negativa a esta pregunta. Entiende el sufrimiento como falta y ha excluido de Dios la posibilidad del padecimiento. Pero aquí se ha producido un giro en una gran parte de la nueva teología. Por supuesto, si Dios padece, no padece al modo humano, sino al divino. El sufrimiento no puede ser para Dios algo que le oprime o le presiona desde fuera. El sufrimiento de Dios no puede ser una experiencia pasiva, ni tampoco expresión de una falta, sino tan solo expresión de su soberana y libre autodeterminación. Dios no es pasivamente afectado por el sufrimiento de las criaturas, solo es afectado por el sufrimiento de su creación en libertad y en amor. Se deja mover por la compasión (cf. Ex 34,6); más aún: el corazón le da un vuelco ante el sufrimiento de su criatura (cf. Os 11,8). No es un Dios a-pático, sino un Dios simpático, un Dios que se compadece.

Dios no glorifica ni diviniza el sufrimiento. Pero tampoco simplemente lo rechaza. Lo redime y lo transforma. La cruz es el camino de paso hacia la resurrección y la glorificación. La teología de la cruz y de la *kénōsis* pensada en el horizonte de la doctrina de la Trinidad se convierte en teología pascual de la exaltación y de la glorificación. Pasa a ser una teología de la esperanza contra toda esperanza en el Dios viviente que otorga la vida (cf. Rom 4,18). Para la esperanza hemos sido redimidos, dice la Escritura (cf. Rom 8,20.24; 1 Pe 1,3). *Spe salvi: Redimidos para la esperanza* reza el título de la segunda encíclica de Benedicto XVI.

La verdad de Dios: el amor como sentido del ser

Llevando hasta sus últimas consecuencias el principio de que Dios es amor, se concluye que el amor es el horizonte global de toda realidad y el sentido del ser. Con esta tesis, según la cual el amor es el horizonte y la clave de interpretación de toda la realidad,

cumplimos la tarea que nos pusimos como exigencia, a saber, explorar la realidad desde Dios y, por esta vía, demostrar la verdad de Dios no en el sentido de las ciencias naturales, pero sí de una manera racionalmente comprensible.

La tesis de que el amor es el sentido del ser implica una especie de revolución en el ámbito del pensamiento metafísico. Esta concepción lleva al conocimiento de que la realidad propia y fundamental no es ni la sustancia que se sustenta en sí misma ni el sujeto autónomo contemporáneo. El punto de partida y el fundamento se encuentran más bien en lo que Aristóteles consideraba simple accidente y la más débil realidad óntica, a saber, la relación. La teología de la Trinidad nos lleva, por tanto, a una ontología relacional y personal.

Así como en Dios las relaciones fundamentan la subsistencia de las personas trinitarias, así también las relaciones son, de manera análoga, es decir, de una manera semejante en el marco de una mayor desemejanza, la realidad fundamental también en el ámbito creado. En esta perspectiva, el ser humano debe ser entendido como una esencia relacional y dialógica. Encuentra su plenitud no en la autoimposición violenta, sino en el reconocimiento respetuoso y amante de la alteridad del otro. Aquí se encuentra la paradoja fundamental y la dialéctica de la existencia cristiana: solo quien entrega su vida la encuentra (cf. Mt 8,35; Jn 12,25). No son la violencia, el dinero, el poder y la influencia, ni la autoimposición *of the fittest* [de los más capacitados], sino la tolerancia, el respeto, la solidaridad, el perdón, la bondad y el amor práctico los que deben determinar el rumbo del mundo.

De la doctrina de Dios y de la Trinidad se desprenden, pues, perspectivas que están muy lejos de haber llegado a su punto final. Considerar la doctrina de Dios y de la Trinidad como la suma de toda teología plantea un reto todavía no del todo resuelto, una tarea grandiosa que merece la pena acometer. Es, por tanto, el tiempo de hablar de Dios, de testificar a Dios y de pensar en él. Si en medio del tumultuoso caos de voces y opiniones del pluralismo actual pretende la teología dejarse oír, debe saber, ante todo y sobre todo, lo que ella misma es. Solo puede tener relevancia si mantiene su inconfundible identidad como teología, es decir, como discurso sobre Dios. Si no lo hace así, entonces la teología y la Iglesia degeneran en instituciones ético-morales a las que, con el paso del tiempo, nadie escucha con placer. Pero si habla, en cambio, de manera fresca y renovada del Dios vivo que nos hace libres, del Dios que es amor, presta entonces un servicio a la vida, a la libertad, a la justicia y al amor, puede entonces

ponerse al servicio de la dignidad del hombre y de la verdad de la realidad y abrir, en medio de todas las aporías del presente, perspectivas de esperanza. Por eso, una vez más: es el tiempo, es el momento más adecuado para hablar de Dios.

La revelación de Dios en Jesucristo

En el orden del ser (*ratio essendi*), el ser trinitario de Dios (Trinidad inmanente) precede a la revelación (Trinidad económica). En el orden del conocimiento (*ratio cognoscendi*), en cambio, el conocimiento teológico parte –como cualquier otro conocimiento– de lo visible y experimentable, para atestiguar en ello el misterio de Dios. [...]

Una cristología en perspectiva histórica es una cristología personal. Con ello no nos referimos a una cristología constreñida en sentido personalista; antes bien, se supone un concepto de persona que alude al hombre en su totalidad, según cuerpo y espíritu, y al hombre concreto en sus referencias fisiológicas, biológicas y sociológicas. Pero la esencia de la persona consiste en que se encuentra a sí misma en la medida en que se pierde en aras de otros y a ellos se regala. Uno deviene persona mediante el encuentro espiritual consigo mismo. «Persona» es relación que se realiza en el amor. A esta libertad en el amor llega la persona solo si experimenta el amor de otros. Uno es instalado en su libertad si otros lo aceptan como persona. En la historia, sin embargo, la persona no experimenta únicamente su posibilitación, sino también las amenazas que se ciernen sobre ella. No solo deviene en la historia; también perece en la historia y con la historia. No solo encuentra aceptación, sino también rechazo y odio. Para que sea posible la salvación en la historia, la persona ha de encontrar en la historia aceptación absoluta, amor absoluto, que es más fuerte que la muerte. Esto acontece en Jesucristo, que en su relación con el Padre se experimenta como aceptado de modo singular, absoluto y definitivo y transmite esta aceptación a través de su Espíritu. Jesucristo es el hombre nuevo que nos muestra y posibilita de forma nueva la condición humana.

Pero Jesucristo no se limita a mostrarnos definitivamente qué es el hombre; nos muestra asimismo de manera escatológico-definitiva quién es Dios: el amor que se autocomunica. Tal comprensión de Dios se diferencia radicalmente de la de Aristóteles, para quien Dios es el Motor inmóvil, que es buscado con amor por todos, pero no ama. El Dios griego preside inmóvil y apático sobre los horrores de la historia; es incapaz de sufrimiento. El Dios de Jesucristo es el Dios de la historia; se deja mover por el sufrimiento de sus criaturas, se autovacía en la historia y se sumerge en el sufrimiento e incluso en la muerte. El ser de Dios está en devenir (Eberhard Jüngel). Pero esta tesis

significa algo distinto de un Dios que deviene. Un Dios deviniente [*werdend*] que solo se realiza en la historia y a través de la historia es una idea contradictoria.

Si el devenir se entiende como expresión de la deficiencia y la falta de realización, entonces hay que afirmar: Dios no puede devenir. Pero existe otro devenir que no brota de la carencia, sino de la plenitud, de la plenitud de la vida y el amor. Así, Dios nos es mostrado en Jesucristo. Porque es imperdible plenitud de vida, él puede autovaciarse en la historia e incluso sumergirse en la muerte, así como revelar su gloria en forma paradójica. Con ello rompe los lazos de la muerte. Desde que Dios se ha hecho por entero igual a nosotros, ya no existe ninguna situación que por principio esté vacía de Dios y sea ajena a él. Puesto que él es en sí desbordante plenitud de vida y de amor, Dios puede ser para nosotros vida y también amor que se autocomunica.

Con estas afirmaciones hemos alcanzado en el fondo lo que, según el contenido, queremos decir cuando hablamos de Dios como Padre, Hijo y Espíritu. Con ello afirmamos que Dios es en sí vida y amor, que es eternamente el Dios que puede y quiere compadecerse en la historia de los gemidos y la impaciente espera de sus criaturas. El ser intratrinitario de Dios es, por así decir, la condición teológico-trascendental de posibilidad de la redención, la gramática de la autocomunicación de Dios en la historia. No es ninguna especulación, sino la exégesis consecuente de la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Es quintaesencia y síntesis del mensaje neotestamentario de redención.

Una cristología en perspectiva histórica es una cristología universal. Semejante cristología universal, que entiende la creación entera desde Jesucristo y hacia él como meta, la encontramos en el Nuevo Testamento sobre todo en el Prólogo de Juan y en las cartas a los Efesios y los Colosenses. En la tradición fue magníficamente desarrollada, en especial por Ireneo en su doctrina de la *anakephalaíōsis*, recapitulación. Pero hoy esta cristología universal ha devenido, por regla general, muy extraña para nosotros. Hemos aislado nuestra fe en Cristo de nuestra comprensión de la realidad del mundo. A causa de ello, aún debemos a las personas la auténtica perspectiva cristiana de sentido para su comprensión del mundo y su praxis en el mundo. La cristología, tal como la acabamos de esbozar, puede ser una ayuda para recuperar las referencias universales de la fe cristiana y contribuir a su desprivatización. Pues si Dios en Jesucristo es libertad en amor que se autoenajena y si Jesucristo es, según la Escritura, el fundamento de sentido de toda la realidad, eso significa que la libertad que se autovacía en amor es el sentido último y más profundo del mundo. El amor es entonces el sentido más profundo del ser.

Todo cuanto es encuentra su realización en trascenderse a sí mismo, en autodonarse. En Jesucristo y en su relación con su Padre y con nosotros mismos se nos dona, por consiguiente, el modelo fundamental y el paradigma de la comprensión cristiana de la realidad. Formulado teológicamente: Jesucristo es el sacramento de Dios para el mundo. Es el *universale concretum*, o sea, la persona concreta y singular con un nombre muy determinado en y a través de la cual se concede al mundo la salvación universal. En la medida en que nos abandonemos a él en la fe y nos convirtamos a través de él en hijos de Dios, seremos enviados a un ministerio universal, a una vida desde la libertad que se consuma en el amor. La confesión de fe trinitaria y el seguimiento tienen, por tanto, mucho que ver entre sí. No pueden pensarse por separado. Allí donde se dan tanto la una como el otro, allí se anticipa la consumación escatológica. Fe, amor y esperanza constituyen, por eso, una unidad indisoluble. Las tres juntas son la realización trinitaria básica de la existencia cristiana.

El Dios de la misericordia

Así, el mensaje de la misericordia divina no es el mensaje de una gracia barata. Dios espera de nosotros que llevemos a cabo las obras del derecho y la justicia (cf. Am 5,7.24; 6,12; etc.) o, según otra formulación, que practiquemos el derecho y la amabilidad (cf. Os 2,21; 12,2; etc.). Por eso, la misericordia no está en contradicción con el mensaje de la justicia. En su misericordia, Dios refrena más bien su justa ira; más aún, él mismo se retira, se repliega. Esto lo hace para dar al hombre la oportunidad de convertirse. La misericordia de Dios concede al pecador un plazo de gracia y desea su conversión; en último término, la misericordia es la gracia que posibilita la conversión.

En relación con este tema nos limitaremos a citar un pasaje bíblico. Después de que el pueblo, a causa de su infidelidad, haya sido entregado al justo castigo del exilio, Dios, en su misericordia, le concede una nueva oportunidad. «Por un instante te abandoné, pero con gran cariño te recogeré. En un arrebato de ira te escondí un instante mi rostro, pero con lealtad eterna te quiero... Aunque se retiren los montes y vacilen las colinas, no te retiraré mi lealtad ni mi alianza de paz vacilará –dice el Señor, que te quiere–» (Is 54,7-10).

La misericordia de Dios es justicia creadora. Está más allá de la férrea lógica de la culpa y el castigo, pero no contraría la justicia; antes bien, está al servicio de esta. Sin embargo, Dios no tiene las manos atadas por un derecho ajeno y superior a él. No es un juez que juzga con justicia conforme a una ley que le viene dada y menos aún un funcionario que se limita a ejecutar las disposiciones de otros. Dios establece el derecho soberanamente.

Esta soberana libertad no es una libertad arbitraria. Tampoco es expresión de una respuesta espontánea –instintiva, por así decir– a la miseria de su pueblo, sino expresión de su propia fidelidad (*'emet*). Ya en la revelación del Nombre se habla de bondad (o misericordia) y fidelidad. El término hebreo *'emet* incluye la raíz *'aman*, que significa «ser cierto, incontrovertible» y «ganar firmeza». Con ello, la misericordia de Dios se corresponde con su fidelidad. La alianza a la que él se ha comprometido por libre bondad es fiable. Él da firmeza y confiere solidez. La misericordia es expresión de una obligación interior que Dios libre y graciosamente ha asumido consigo mismo y con el pueblo por él elegido. En su absoluta libertad, Dios es al mismo tiempo absolutamente

fiable. En él se puede confiar, con él se puede contar en cualquier situación, en sus manos puede ponerse uno con total tranquilidad.

Únicamente si es en sí amor que se autocomunica, puede Dios comunicarse también hacia fuera como aquel que desde siempre es. Si Dios no fuera ya en sí comunicación de sí mismo, la comunicación de su propio ser hacia fuera sería, para él, un devenir sí mismo y un autodesarrollo; entonces, Dios llegaría a ser el que es solamente a través de la autorrevelación. La teología sería entonces teogonía, tal como la conocemos por los mitos. Si las cosas fueran así, la revelación de la misericordia divina no sería ya un acontecimiento libre y gratuito, sino el necesario proceso del devenir sí mismo de Dios. La autorrevelación de Dios puede ser el regalo irreductiblemente libre e inmerecido de su amor únicamente si Dios es en sí amor.

Por consiguiente, el carácter trinitario de Dios es el supuesto intrínseco de la misericordia divina, al igual que, a la inversa, su misericordia es revelación y espejo de su esencia. En la misericordia de Dios se refleja y revela el amor eterno del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, un amor que se comunica a sí mismo.

Aún podemos ir un paso más allá, a fin de penetrar plenamente en la profundidad del misterio de la misericordia divina. Hasta ahora hemos dicho: la misericordia no es realización de Dios, sino espejo de su intrínseco ser trinitario. Ahora debemos añadir: en la misericordia no se realiza el ser trinitario de Dios, pero sí que se transforma en realidad concreta para nosotros y en nosotros.

2.
La fe en Jesucristo

«En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... En él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el apóstol: el Hijo de Dios "me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido» (*Gaudium et spes* 22).

Ecce homo

Allí donde la grandeza y la miseria del hombre se toman en serio, allí no se absolutiza la esperanza ni la desesperanza; así pues, allí donde se intenta hacer justicia al ser humano uno e íntegro, allí debe cobrar voz el problema de Dios. Pensar que el mundo moderno hace cada vez más superflua a la religión resulta en extremo superficial. Es cabalmente nuestra civilización moderna la que, según todos los indicios, suscitará con su sufrimiento autoescenificado la esperanza religiosa en una medida por el momento insospechada. El alma de la religión no es, en efecto, sino «el anhelo de lo totalmente otro» (Max Horkheimer), que se manifiesta en la profundidad última de la dialéctica entre grandeza y miseria. «El reconocimiento de un ser trascendente obtiene su fuerza más intensa de la insatisfacción con el destino terrestre» (Max Horkheimer). «La filosofía, en la única forma responsable en que cabe cultivarla a la vista de la desesperación, sería el intento de considerar todas las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención» (Theodor W. Adorno). Solo Dios, quien tiene en su mano las condiciones de la realidad toda, puede transformar esta realidad sin hacerle violencia; solo Dios, quien es Señor de la vida y de la muerte, puede fundamentar la esperanza contra toda esperanza incluso en el fracaso de la muerte (cf. Rom 4,18). Así, el misterio del hombre linda en lo más profundo con el misterio de Dios. Es «la pobre remisión al misterio de la plenitud» (Karl Rahner).

La confesión cristiana de fe en Jesucristo no significa otra cosa sino que en él el misterio del hombre, de su grandeza y su miseria, ha devenido de una forma singular –y, no obstante, universalmente válida– gramática, modo de enunciación del misterio de Dios. No como si del anhelo y la esperanza humanos pudiéramos derivar su realización; en tal caso, el misterio del hombre quedaría encubierto y se subestimaría la profundidad del misterio de Dios. El mensaje de Jesucristo podemos aceptarlo en la fe o rechazarlo por falta de esta únicamente como respuesta fáctica a la pregunta que nos plantea el misterio de nuestra condición humana. Toda argumentación debe adoptar aquí el carácter de llamamiento, de promesa y de convicción. Lo convincente en la figura y el mensaje de Jesucristo es, sin embargo, que se acreditan tanto en la grandeza como en la miseria humanas. En efecto, a través de Jesucristo se nos manifiestan por primera vez, tanto en su profundidad como en su sentido intrínseco, la grandeza y la miseria del ser

humano. «Tan importante es para el hombre ser consciente de esta como de aquella; y tan peligroso es para el hombre conocer a Dios sin conocer su miseria como conocer su miseria sin conocer al Redentor capaz de liberarlo de ella. Conocer solo lo uno o lo otro lleva bien a la oscuridad de los filósofos que han conocido a Dios, pero no su propia miseria, o a la desesperación de los ateos, que conocen su miseria, pero no al Redentor». Sin embargo, a través de Jesucristo puede el hombre conocer tanto a Dios como su propia miseria (Blaise Pascal).

Este Jesús de Nazaret, como el torturado, escarnecido y maldito, como el inocente asesinado, es símbolo de todos «los humillados y ofendidos» (Fiódor Mijáilovich Dostoyevski). Pero en la «cabeza lacerada y ensangrentada» [J. S. Bach, *Pasión según san Mateo*], Dios se revela realmente como el «Dios de los hombres» (cf. Heb 11,16). Así, la definición de Dios que ofreció Anselmo de Canterbury debe aplicarse, con Schelling, a la cruz: aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. Esta es la única definición posible de Dios y del ser humano.

El «mensaje de la cruz» (1 Cor 1,18), «escándalo para los judíos, locura para los paganos» (1,24), es lo distintivamente cristiano. Si el cristianismo quiere seguir siendo cristianismo, solo desde la cruz puede encontrar tanto su propia definición como su relevancia para el mundo. Pero ¿no da que pensar el hecho de que esta cruz sea escarnecida de continuo no solo en la historia de la humanidad, sino también en la historia del cristianismo hasta el presente, no tanto a través de consideraciones teóricas cuanto más bien mediante un hacer práctico que únicamente busca imponer el propio poder? «Quien ve esto y reflexiona sobre ello no se extraña de que las cosas no le vayan bien al cristianismo» (Josef Möller). Y, sin embargo, en la cruz radican, hoy al igual que antaño, todas las oportunidades del cristianismo.

Este signo de contradicción que se resiste a toda armonización no representa la crucifixión y humillación del hombre. En él, el misterio «hombre» ha encontrado, de un modo singular por entero inderivable, su expresión universalmente válida, definitiva. En él se abre a todos cuantos cargan con su propia cruz una nueva posibilidad de ser hombre humanamente en un mundo inhumano.

La persona de Jesucristo

El credo fundamental de la Iglesia, tal como lo formuló el Concilio de Calcedonia (451), reza: Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero en una sola persona.

A primera vista podría suscitarse la impresión de que aquí no se trata tanto de un planteamiento directo de la fe cuanto de un problema teológico derivado, que solo surge como consecuencia de las dos verdades de fe fundamentales: la de la verdadera divinidad y la de la verdadera humanidad. A ello se añade que el dogma del Concilio de Calcedonia se formuló por completo desde los supuestos intelectuales y políticos de la situación de la época y en una terminología filosófico-especializada. Teniendo en cuenta esta circunstancia, sería una retroproyección ilegítima querer inferir dicho dogma directamente de la Escritura. Así y todo, este dogma pone la mira, si bien desde una perspectiva histórica limitada, en una cuestión fundamental de la fe. Se trata de la confesión de fe en que Jesucristo es, en persona, el mediador entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5) y también la nueva alianza (cf. 1 Cor 11,25; Lc 22,20). Así pues, en este dogma se ponen sobre el tapete tanto la pregunta básica de la salvación como el problema especulativo fundamental de la mediación entre Dios y el ser humano.

La unidad de Dios y el ser humano en Jesucristo se cuenta entre las afirmaciones cristológicas fundamentales de la Escritura. Es característico del Jesús terreno hablar y actuar como alguien que ocupa el lugar de Dios. Él es el reinado de Dios en persona, el amor de Dios que se autocomunica. Pero Dios, en su amor, no actúa sin contar con el ser humano ni imponiéndose a este. La llegada del reinado de Dios es expresión de su fidelidad al ser humano en razón de la creación y la alianza. Por eso, él viene a nosotros de un modo humano-histórico; no suprime la libertad del hombre, sino que la incorpora. En efecto, Dios reina allí donde en la obediencia de fe del hombre es reconocido como Señor. Así, Jesús en persona es solicitud de Dios por el ser humano y, a la vez, respuesta de este. Es, en su obediencia, radical procedencia de Dios y radical consagración a Dios. Es tan totalmente existencia en recepción que él no es nada con anterioridad a, al margen de o junto a esta autocomunicación del amor divino acogido en obediencia. Él vive la autocomunicación de Dios de un modo personal.

Lo que se realiza en la existencia terrena de Jesús se hace patentemente manifiesto por medio de la Pascua y se plasma más tarde de forma expresa en el credo. En el centro

del mensaje pascual figuran, en efecto, enunciados de identidad: el Resucitado es el Crucificado, y el Crucificado es el Resucitado.

También las originarias proposiciones confesionales son, atendiendo a su estructura formal, enunciados de identidad: «Jesús es el Cristo», «Jesús es el Señor», «Jesús es el Hijo de Dios». A primera vista podría dar la impresión de que el sujeto de estas afirmaciones es la persona del hombre Jesús de Nazaret, mientras que el título, por ejemplo, de Hijo de Dios tiene la función de mero predicado. Ya hemos visto, sin embargo, que las proposiciones confesionales han de ser leídas también en sentido inverso. Qué y quién es el Hijo de Dios se interpreta desde Jesús. La legitimidad objetiva de semejante inversión se funda en el contenido del mensaje pascual. Este afirma, en efecto, que el Crucificado vive ahora en la gloria divina gracias total y exclusivamente a la fidelidad creadora de Dios. La identidad entre el Crucificado y el Resucitado no se basa, por consiguiente, en el sustrato perdurable de la naturaleza humana, sino solo en la fidelidad creadora de Dios.

La obra de Jesucristo

La persona y la obra de Jesucristo no se pueden separar. Jesucristo se entrega por completo en aras de su misión, se identifica totalmente con ella. Es el Enviado y el que se entrega por nosotros, el reinado de Dios en el amor, más aún, personificación del amor de Dios que se autocomunica. Por eso, ya anteriormente, al tratar tanto la divinidad como la humanidad de Jesús, hemos puesto de relieve su respectiva relevancia salvífica. Y al hilo de ello se han podido mostrar diversos aspectos de la única realidad de salvación: amor, libertad, reconciliación, etc. Además, se ha hecho patente que la doctrina de la unión de la divinidad y la humanidad en una única persona no solo constituye una cuestión difícil y especulativa, sino que posibilita el enunciado decisivo sobre la comprensión cristiana de la salvación, el cual recapitula todo lo dicho hasta ahora: la salvación no es sino la participación en la vida de Dios mediada por Jesús en el Espíritu Santo. [...]

La confesión de fe «Jesús es el Cristo» es la síntesis de la relevancia salvífica de Jesús. Esta confesión afirma 1) que la persona misma de Jesús es la salvación; expresa, por tanto, la singularidad y no intercambiabilidad del mensaje cristiano de salvación. Contiene 2) la pretensión pública y universal de Jesús y excluye, en consecuencia, toda falsa interiorización y privatización de la comprensión de la salvación. Por último, esta confesión de fe dice 3) de qué modo es Jesús la salvación del mundo: es aquel que está colmado de Espíritu Santo y de cuya plenitud participamos nosotros en el Espíritu. Salvación es, por tanto, participación por medio del Espíritu Santo en la vida de Dios revelada en Jesucristo. [...]

Así como Jesucristo es, por una parte, meta y cima de la presencia y eficacia recreadora del Espíritu de Dios, así también es, por otra parte, punto de partida para el envío del Espíritu. En Cristo alcanza el Espíritu definitivamente, por así decir, su meta: la nueva creación. Su tarea consistirá en adelante en integrar toda la realidad restante en la realidad de Jesucristo o, lo que es lo mismo, universalizar la realidad de Jesucristo. Este, que ha sido concebido por el Espíritu, lo regala y envía ahora como su Espíritu (cf. Lc 24,49; Hch 2,33; Jn 15,26; 16,7; 20,22). El Espíritu es en lo sucesivo el Espíritu de Jesucristo (cf. Rom 8,9; Flp 1,19) o el Espíritu del Hijo (cf. Gal 4,6). Su tarea es hacer recordar a Cristo (cf. Jn 14,26; 16,13s). Por eso, el criterio decisivo para el

discernimiento de espíritus es el siguiente: de Dios solamente procede aquel Espíritu que confiesa que Jesús es el Señor. A la inversa vale también, ciertamente, que nadie puede confesar a Jesús como Señor si no es en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,3). Así, el Espíritu es el medio y la fuerza en los que resulta accesible y experimentable Jesucristo como nuevo Señor del mundo. El Espíritu es la presencia eficaz del Señor resucitado en la Iglesia, en los creyentes individuales y en el mundo.

La unicidad y universalidad de Jesucristo

La fe cristiana determina el sentido del ser como amor. Parte del acontecimiento singular acaecido en Jesucristo y reconoce en este el significado definitivo de la realidad en su conjunto. [...]

Por eso, la doctrina de la Trinidad, que define las personas divinas como relaciones subsistentes, como recíproca originación [*Von-ein-ander*], solicitud [*Für-ein-ander*] y solidaridad [*Mit-ein-ander*], lejos de ser una especulación abstracta exenta de consecuencias para la praxis, es la exégesis concienzuda y la descripción minuciosa de aquello que en Jesucristo se ha revelado como el fundamento y sentido último de la realidad entera: el ser como amor que se autocomunica.

De ahí que la doctrina de la Trinidad tampoco sea una objetivización mitológica y metafísica de la fe en Cristo. Se trata más bien, a su modo, de una desmitologización o, lo que viene a ser lo mismo, desobjetivización de la fe. Es el intento de pensar el ser Dios en devenir; o sea, de acuerdo con su intención más profunda, un avance hacia el pensamiento histórico sin entregar todo, no obstante, a un actualismo voluble y a un relativismo que todo lo homogeneiza. Por último, no es cierto que de la doctrina de la Trinidad no pueda «extraerse absolutamente nada para la praxis». Al contrario, la «libertad determinada por el amor» tiene aquí su fundamento más profundo.

Para los creyentes, Jesucristo es un signo anticipador, realmente actualizador del sentido definitivo de la realidad, un signo que suscita esperanza. La esperanza es, por esencia, indemostrable (cf. Rom 8,24). Si se quiere, cabe decir que es una hipótesis que debe ser sometida a acreditación histórica. A causa de la pretensión universal de esta hipótesis, el experimento de que aquí se trata coincide, sin embargo, con el experimento de la vida y la historia en general. Solo escatológicamente cabe considerar decidido tal experimento de una vez por todas. Entretanto, el creyente no puede sino intentar «en el Espíritu» hacerse él mismo, en el seguimiento de Jesús en el servicio vicario del amor, signo de esta esperanza para otros.

Nuevas vías de acceso a la cristología

Todo acto de conocimiento, en el que conocemos como finito un objeto singular, es posible solo porque «de algún modo» tenemos noticia de una realidad infinita. Todo concepto finito se halla situado, por consiguiente, en el horizonte de una anticipación infinita, que nunca puede ser elevada plenamente a concepto. Así pues, todo acto de conocimiento nos remite a un misterio último. Esta apertura es a la vez el fundamento de nuestra libertad. Solo la vinculación a lo infinito nos hace libres frente a lo individual finito; solo en el horizonte del misterio infinito deviene claro el objeto individual en su relatividad, contingencia y no necesidad. Así, el hombre es, en su experiencia diaria, un ser de trascendencia. Experimenta su vida como un camino hacia lo abierto, como un internarse en un misterio oscuro y, en último término, insondable. Lo que por regla general subyace de modo atemático y no reflexionado a la experiencia diaria puede aflorar a la claridad de la conciencia en situaciones especiales de apertura o revelación (*disclosure situations*) y convertirse en una pregunta consciente por el sentido de la existencia.

¿Qué es este misterio? Es «algo» distinto de los muchos problemas no resueltos con los que hemos de luchar a diario, pero que en principio podemos solucionar sucesivamente. Por eso tampoco se trata de la respuesta a las preguntas para la que nos ha sido dado el entendimiento [*Verstand*]. Ni se trata de «algo» situado al lado de lo normal y comprensible, valga decir, un resto irracional o un ámbito sacro especial. Es «algo» que engloba y posibilita todo lo demás, que marca el tono al conjunto de nuestra existencia y que en la muerte amenaza a esta en su totalidad. Así pues, el ser humano, como un todo, es para sí mismo un misterio impenetrable, una pregunta a la que él mismo no puede contestar. De ahí que Rahner lo defina como «la pobre remisión al misterio de la plenitud».

La respuesta cristológica no puede derivarse de esta *condition humaine*, pero sí puede mostrarse, a la vista de esta situación, como razonable y como inderivable cumplimiento de la esperanza que el ser humano es. En esta perspectiva, la encarnación de Dios es «el caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana»; Jesucristo es el símbolo real y el sacramento primigenio [*Ursakrament*] del ser humano. En él, tal como lo expresa el Concilio Vaticano II, Dios revela el hombre al

propio hombre. Por eso, desde Jesucristo se ilumina el misterio insondable del ser humano, se iluminan sobre todo el sufrimiento, la culpa y la muerte. Esta respuesta cristológica a la pregunta y la esperanza que el ser humano no solo tiene, sino que él mismo es, no puede demostrársele a nadie. Solo es posible el llamamiento y la pregunta de si en Jesucristo no se nos regala precisamente aquello que todos buscamos desde siempre en nuestra vida. En consecuencia, no se trata de un discurso deductivo y demostrativo, sino de un lenguaje evocativo, apelativo y performativo. [...]

Este planteamiento del problema fue asumido de modo diferente por numerosos teólogos católicos. Pudieron recurrir a un amplio consenso alcanzado entretanto entre los exégetas. Lograron presentar vivamente y actualizar la figura de Jesús, su manera de hablar y actuar, haciendo así resplandecer de nuevo a Jesús y su asunto, el mensaje del reinado de Dios. Consiguieron evidenciar que el centro del cristianismo no lo ocupa una doctrina ni una moral, ni siquiera un sistema eclesial o social, sino una persona concreta con un nombre determinado. Con ella es con lo que debe medirse críticamente todo lo que se presenta con la pretensión de ser cristiano. Eso, en concreto, significa: la predicación y la praxis cristiana deben estar impregnadas por el llamamiento de Jesús a la libertad; deben tener carácter liberador. [...]

Estos puntos de vista generales y hermenéuticos pueden ser reforzados aún por otros puntos de vista teológicos. En efecto, la fe en Jesucristo no se refiere solo al Jesús terreno, sino al Jesús terreno que, como Cristo resucitado, está en el Espíritu Santo permanentemente presente en la Iglesia. Pero con el Jesucristo resucitado y elevado nos encontramos solo a través del testimonio de los testigos por él enviados. La fe depende, pues, del kerigma autoritativamente proclamado. Por eso, en el Nuevo Testamento encontramos ya muy pronto, antes incluso de la redacción de los evangelios, fórmulas confesionales vinculantes. Así pues, es posible fundamentar no solo de modo general-hermenéutico, sino también teológico que el testimonio de la comunidad eclesial de fe es el lugar desde el que son posibles en general la cristología y la teología. La teología puede reflexionar críticamente sobre esta referencia eclesial, pero nunca puede emanciparse por entero de ella. Con la inderivabilidad intramundana del acontecimiento Cristo se corresponde el que la fe en Cristo le sea prometida al ser humano, que le sea atestiguada y anunciada autoritativamente.

Con ello, la cristología ascendente (o «desde abajo»), en su segunda forma como cristología del Jesús terreno, tropieza con sus límites en el mismo lugar en el que

también la cristología ascendente antropológicamente orientada tuvo que ser superada. Por eso, concluimos con algunas reflexiones sobre los límites y la necesidad de complementación de la cristología ascendente más reciente. De este modo tendemos los supuestos para nuestro propio proyecto cristológico, que entiende la cristología ascendente como vía de acceso a la cristología descendente (o «desde arriba») clásica. [...]

La vía ascendente solo puede ser respuesta a la solicitud descendente de Dios. Esta constatación se corresponde con la ya mostrada dialéctica de la existencia humana. El hombre es una pregunta que no puede darse respuesta a sí misma. De ahí que la respuesta desde arriba, inderivable desde abajo, no sea algo extraño al «abajo» del hombre, algo superpuesto a ello, algo heterónomo, sino la realización más íntima de su ser. Teonomía no es heteronomía, sino fundamento y realización de la autonomía humana.

Si se tiene en cuenta esta dialéctica del hombre, la cristología ascendente clásica parece bastante menos ingenua y acrítica de lo que podría pensarse a primera vista. Incluso brota de una visión sumamente crítica del ser humano. Respeta la grandeza y la miseria del hombre (Blaise Pascal). La grandeza del hombre, que consiste en que este trasciende todo lo finito y solo en Dios encuentra el fundamento y la meta de su vida. La miseria del hombre, porque no puede darse a sí mismo esta realización. Es existencia recibida, existencia debida a otro. Únicamente en el amor de Dios que se autocomunica encuentra el ser humano su salvación. De ahí que la unión de Dios y el hombre en el único salvador Jesucristo no pueda fundamentarse sino desde arriba, o sea, desde Dios. Solo así es Jesucristo símbolo real, sacramento del ser humano. [...]

Tradicionalmente, la cristología parte en su fundamentación bíblica de títulos cristológicos concretos. Suele comenzar, por lo tanto, con la afirmación de que Jesús aseguró ser el Mesías (Cristo), el Hijo de Dios, el Siervo de Dios, etc. En la actual situación exegética (al menos en el mundo de lengua alemana), este punto de partida ha devenido problemático, si no imposible. La mayoría de los exégetas en el mundo germanófono opinan que estos títulos cristológicos no son enunciados hechos por el Jesús terreno mismo, sino confesiones de fe de la Iglesia pospascual.

Los mismos exégetas que cuestionan la anterior cristología directa del Jesús terreno afirmando que Jesús no se anunció a sí mismo, sino que anunció el reinado de Dios, que es la salvación del hombre, han mostrado entretanto, sin embargo, la presencia en el

Jesús terreno de una cristología indirecta o implícita, en el fondo mucho más impresionante. Con ello se quiere decir que la pretensión de Jesús brota indirectamente de su estilo entero de predicar, de actuar, de comportarse. Jesús no solo anuncia el reinado de Dios; en sus palabras y sus hechos, en toda su persona está presente Dios mismo salvando, liberando, perdonando, reconciliando. En cierto sentido cabe afirmar, con Orígenes, que Jesús es el reinado de Dios en persona (*autobasileía*).

Hay diversas posibilidades de mostrar esta cristología indirecta. Aquí optamos por la más importante, partiendo de lo que constituye el centro de la vida de Jesús, su auténtico misterio: la relación con «su» Padre. Solo desde ahí pueden entenderse adecuadamente su humanitarismo, su ser para los demás, su pro-existencia. En efecto, la orientación a Dios y la orientación a los demás hombres como hermanos forman para Jesús una unidad indisoluble. Por eso, la condición cristiana no puede diluirse en la pura interioridad ni en el puro humanitarismo.

Se reconoce generalmente que Jesús se dirigía a Dios como *abbá* y que la forma en que Jesús utiliza este vocativo para Dios representa un *novum* respecto tanto del Antiguo Testamento como del judaísmo. En este *abbá* se plasma la novedad de su discurso sobre Dios como un Dios de los hombres. Pero en él se expresa también la propia relación de Jesús con Dios. Pues llama la atención el hecho de que Jesús emplee este vocativo en un sentido exclusivo. Nunca invita a sus discípulos a unirse a él en esta forma de dirigirse a Dios. Siempre dice ora «mi Padre», ora «vuestro Padre». De ahí se sigue que, aun cuando Jesús no se aplicara a sí mismo el título «Hijo» o «Hijo de Dios», su relación con el Padre es la relación del Hijo uno y único, que es quien nos convierte a nosotros en hijos. Solo en él y a través de él tenemos acceso a Dios como Padre; solo a través de él se nos manifiesta el prójimo como hermano nuestro. Así pues, la relación paterno-filial de Jesús no se agota en sí misma; tiene relevancia salvífica para nosotros. Es el fundamento de la reconciliación del hombre con Dios y de unos hombres con otros. [...]

Pues esta relación con el *abbá* es una relación de conocimiento mutuo, o sea, de recíproca vinculación personal en el amor y la entrega. En esta relación, Jesús es, en obediencia y amor, radical procedencia del Padre y radical enajenación en sus manos. Él no es nada por sí solo, pero lo es todo desde Dios. Es forma hueca y vacía para Dios. En su entrega personal, Jesús es enteramente existencia del amor divino que se dona y se autocomunica. La orientación [*Hinwendung*] de Jesús hacia el Padre presupone la dilección [*Zuwendung*] del Padre por él. Pero esta autocomunicación del Padre no se

añade exteriormente al ser de Jesús, sino que constituye a este en la totalidad de su ser, de suerte que el ser de Jesús es pura respuesta, pura relacionalidad desde el Padre y hacia el Padre. Justo en su obediencia humana personal es Jesús la autocomunicación personal de Dios.

De la comprimida presentación de lo que constituye el centro y el auténtico misterio de la vida de Jesús se deriva lo siguiente: toda la cristología pospascual del Hijo no es, por lo que al contenido se refiere, sino una escrupulosa interpretación de la relación filial de Jesús. En la mutua relación de Jesús con su Padre se revela de modo escatológico-definitivo quién es Dios: aquel que desde toda la eternidad es en la relación Padre-Hijo, aquel que desde toda la eternidad es amor, aquel que desde toda la eternidad está volcado hacia el ser humano. Así, el dogma cristológico posterior se halla en una profunda continuidad objetiva con lo que constituye el centro y el misterio de la vida de Jesús. Es el mismo Jesús quien nos insta a la explicitación cristológica. La cristología no es sino la coherente exégesis de la vida y la actividad de Jesús de Nazaret.

Partir de la experiencia que Jesús tiene del *abbá* comporta, sin embargo, no solo una justificación del dogma cristológico clásico, sino al mismo tiempo una cierta corrección de sus unilateralidades. Pues lo que la Escritura describe como relación personal entre Jesús y su Padre fue más tarde... con razón explicitado e interpretado ontológicamente. El lugar de la relación personal lo ocupó la pregunta por la relación entre la naturaleza divina y la humana. Este planteamiento abstracto, determinado por la filosofía antigua, llevó a múltiples aporías difícilmente solucionables. Llevó sobre todo a que el misterio de Cristo se alejara progresivamente de la realización existencial de la fe. Se corría peligro de que un misterio de salvación se convirtiera en un misterio intelectual que parecía más o menos irrelevante para la fe personal del cristiano medio y resultaba cada vez más incomprensible.

Partir de la experiencia jesuánica del *abbá* puede poner de manifiesto no solo la validez objetiva y el carácter permanentemente vinculante de la interpretación dada por la historia de los dogmas. A la vez puede volver a hacer accesible a la comprensión creyente el dogma central del cristianismo. Puede mostrar que la cristología no es especulación abstracta, sino instrucción para el seguimiento; no es un mero tener por verdaderos ciertos enunciados de fe, sino también fundamentación de una nueva forma de ser hombre, que vive de la fe en Dios y al servicio de los seres humanos. La teología está aquí directamente unida con la espiritualidad y con la praxis cristiana. De semejante

cristología se derivan puntos de partida para «formas de vida alternativas», por las cuales preguntan hoy muchos jóvenes: para una vida centrada no en el «tener», sino en el «dar», para una vida en sencillez y servicio, para una vida desde la fe, la esperanza y la caridad.

El don del amor divino

Para la fe cristiana, Jesucristo es la respuesta definitiva a la pregunta que el hombre es para sí mismo. Pues Jesucristo, como revelación definitiva de Dios, como imagen de Dios (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15), es a un tiempo el cumplimiento de la condición humana que deriva de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26), el nuevo Adán (cf. Rom 5,14; 1 Cor 15,45), en quien Dios revela definitivamente «el hombre al propio hombre» (GS 22; RH 10). En él resplandece en verdad el misterio del ser humano, al principio solo oscura e indeterminadamente intuido; en él se aclara también el enigma del dolor y la muerte. Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero, sin mezcla ni separación (Concilio de Calcedonia, celebrado en el año 451). Así, en Jesucristo se hace patente que la más elevada e íntima comunión con Dios implica a la vez la más elevada libertad, autonomía y realización del ser humano. En consecuencia, autonomía y teonomía no son aquí términos contrarios, como consideran, con diferentes acentos, el secularismo y el integrismo. El amor de Dios no absorbe al hombre; antes bien, lo acoge y lo afirma, lo libera para que pueda vivir lo que le es propio. La redención obrada por Jesucristo significa, por tanto, comunión con Dios y liberación del hombre, todo en uno.

Estos dos aspectos, la comunión con Dios y la libertad cristiana, pueden condensarse en la palabra «amor». El verdadero amor vincula y une, pero también libera para poder vivir lo más propio de uno; lleva, en la entrega, al cumplimiento. El amor, por una parte, nos vincula a Dios y es, por otra, realización concreta de la libertad cristiana, porque verdaderamente libre es solo aquel que es libre incluso de sí mismo para entregarse por los demás. El amor a Dios y al prójimo es, por eso, el cumplimiento de la ley entera (cf. Mc 12,29-31 par.), la ley de Cristo (cf. Gal 6,2), el mandamiento nuevo y grande (cf. Jn 13,34). En Jesucristo, Dios se ha manifestado como amor (cf. 1 Jn 4,8.16).

En la frase: «Dios es amor», sin embargo, no solo se define al Dios oculto con ayuda del término «amor», accesible a la experiencia humana; también se define, a la inversa, la ambigua palabra «amor», de la que tanto se abusa, desde Dios, tal y como él se ha revelado en Jesucristo. No se trata de un amor cualquiera, sino del amor que se ha manifestado en la cruz y se actualiza en la celebración de la eucaristía. ¡De este amor se afirma que transforma la vida y el mundo!

El amor de Dios que se ha manifestado en Jesucristo y transforma el mundo tiene tres dimensiones: 1. El movimiento descendente, de «arriba» hacia «abajo». Parte de Dios, quien transforma el material del mundo y lo llena con su presencia. De ahí que no sea mérito ni afán de autorrealización, sino amor regalado que se convierte él mismo en amor que se ha de regalar. 2. El movimiento ascendente, de «abajo» hacia «arriba», como respuesta al amor de Dios. En su amor de completa entrega y ofrecimiento al Padre, Jesús se abre sin reservas al amor del Padre, para permitirle estar presente en libertad. De ahí que el amor cristiano reconozca en la adoración y la ofrenda la consumación de la libertad humana. 3. El movimiento horizontal. En su entrega «por muchos», Jesús instituye una nueva comunidad. La eucaristía es signo presencializador de esta unidad; es el vínculo del amor (cf. SC 47). Por eso, el amor cristiano se traduce en servicio vicario al mundo y en la *communio* de la Iglesia. El Cantar de los Cantares muestra que el amor entendido cristianamente no es «lirismo» empático y romántico, sino que más bien se revela realista, sobrio y cotidiano: el amor es paciente, es amable, no es envidioso ni fanfarrón ni tampoco orgulloso. «Todo lo aguanta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1 Cor 13,4-7).

La fuerza liberadora y transformadora de este amor de Cristo no puede entenderse de modo puramente religioso ni puramente intramundano. Engloba al ser humano entero en todas sus dimensiones. El mensaje cristiano relativiza y trasciende las habituales contraposiciones entre lo interior y lo exterior, lo personal y lo público-político, lo intramundano y lo ultramundano. El amor de Cristo transforma la vida personal y el mundo, transforma la alegría y el sufrimiento, transforma incluso la culpa en *felix culpa*, transforma la vida en el mundo al igual que redime la muerte, convirtiéndola en transformación a una nueva vida. Justo esto es lo convincente en el mensaje cristiano, a saber, que se toma en serio la grandeza y la miseria del ser humano y hace justicia así al hombre entero...

Pero en Jesucristo se nos revela en qué consiste la condición humana realizada desde Dios. Jesucristo es, en efecto, el símbolo real tanto de Dios como del hombre. Así, de Jesucristo deriva la imagen primigenia y la imagen guía, el tipo, el paradigma de la humanidad cristianamente vivida y realizada, de una libertad que se realiza en el amor. Dicho teológicamente: Jesucristo es el sacramento primigenio [*Ursakrament*] de Dios para el hombre.

Cristo, el sacramento primigenio de Dios

El misterio del reino de Dios, revelado a los discípulos, es Jesús mismo como Mesías. Por la misma senda nos lleva una mirada al uso lingüístico paulino y, sobre todo, deuteropaulino. Anunciar a Cristo como el Crucificado (cf. 1 Cor 1,23) significa, para Pablo, proclamar el testimonio (según otra lectura: el misterio) de Dios (cf. 2,1). Esto, a su vez, equivale a atestiguar «la sabiduría de Dios, misterio oculto, decidido por Dios desde antiguo para vuestra gloria» (2,7). El misterio es, por tanto, el eterno designio salvífico (cf. Ef 1,9; 3,9; Col 1,26; Rom 16,25), que Dios ha realizado en la plenitud de los tiempos en Jesucristo, a fin de «que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías» (Ef 1,10; Rom 16,25s). [...]

Según la Constitución pastoral del Concilio, Jesucristo no es solo la revelación escatológico-definitiva de Dios, sino también del hombre. Jesucristo, «la» imagen de Dios (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3), da cumplimiento de modo sobrepujante a la semejanza divina de todos los seres humanos (cf. Gn 1,27). Así, «en realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»; Jesucristo, como el nuevo Adán, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22). Como sacramento primigenio de Dios, Jesucristo es al mismo tiempo el sacramento primigenio del hombre y de la humanidad.

Cristo, luz de las naciones

La verdad que los teólogos tenemos que atestiguar y enseñar no consiste solo en formulaciones dogmáticas. Antes al contrario, contiene una realidad viva: Jesucristo es la verdad en persona (cf. Jn 14,6). Es la luz del mundo (cf. Jn 8,12), la luz de la vida (cf. Jn 1,4; 8,12). Cristo es la verdad que todos los seres humanos necesitan para vivir de modo adecuado en la oscuridad, la noche, la luz crepuscular y la niebla de este mundo. Como teólogos, podemos ayudar a las personas a que en sus vidas resplandezca un poco más de luz y también podemos ayudar a la Iglesia a dar testimonio, de suerte que Cristo se convierta en *lumen gentium*, en luz de las naciones.

Esta luz de la verdad no resplandece como los focos luminosos de una pista de aterrizaje. Es más bien como una linterna, que únicamente proyecta luz a medida que avanzamos. Sin embargo, nos brinda luz suficiente para dar el siguiente paso. En este sentido, tras el giro antropológico acaecido en teología, ahora hemos de llevar a cabo un giro teológico. Debemos prestar testimonio de que el regocijo en Dios es nuestra fuerza (cf. Neh 8,10). ¡Seamos, pues, teólogos rebosantes de alegría!

El anuncio del reino de Dios por Jesús

En el centro de la entrada en escena de Jesús estaba el mensaje: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios» (Mc 1,14 par.). Con este mensaje se quiere decir que con la venida de Jesús llega a su cumplimiento la promesa y la anhelante espera del pueblo, y que irrumpe el esperado tiempo mesiánico. Pero el reinado de Dios no viene como un reino intramundano, sino que significa la venida de Dios mismo. El reinado de Dios no es un bien salvífico; es la llegada de Dios y la presencia de Dios, su habitar entre los humanos. La plenitud del tiempo (cf. Gal 4,4; Ef 1,10) significa que, con la venida de Jesús, en quien habita la plenitud de la divinidad (cf. Col 1,19), irrumpe en nuestro continuamente efímero y continuamente irrealizado tiempo, la plenitud que es Dios; porque Dios es «el que es» (cf. Ex 3,14), el que era y el que viene (cf. Ap 1,4). Con su venida y con su presencia da gratuitamente a los humanos la vida en plenitud (cf. Jn 10,10). Ya en el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, reinado de Dios y vida son conceptos intercambiables que mutuamente se interpretan.

Este mensaje lo proclamó Jesús no solo con palabras. Lo hizo igualmente presente en sus obras milagrosas que suscitaban admiración; y celebró la venida del reinado de Dios en comidas festivas que realizó con sus discípulos y con personas que a los ojos de sus contemporáneos pasaban por pecadoras, por lo que las excluían (cf. Mc 2,13-17 par.). Los banquetes festivos tenían en el antiguo Oriente un carácter sagrado; en el judaísmo eran interpretados como anticipación del banquete al final de los tiempos. Jesús, en sus parábolas sobre el reino de Dios, habló también del banquete celeste de bodas (cf. Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) e indicaba de este modo la consumada y plena comunión con Dios y en Dios.

Cuando Jesús se reunió con sus discípulos para la última cena, el clima que entre ellos se respiraba no era precisamente un clima de bodas. Los enemigos de Jesús estaban decididos a lo último y, en su subida a Jerusalén, Jesús mismo tenía claramente ante los ojos su muerte inminente. Así, la última cena, en la noche en que iba a ser traicionado, no fue solo la celebración fraternal de un banquete; fue también distinta de las «comidas con pecadores» que Jesús había celebrado durante su vida pública. Jesús sabía que había llegado su hora (cf. Jn 13,1). Su actividad pública y sus signos milagrosos eran presagio y augurio. Ahora había irrumpido la hora de la decisión escatológica y el tiempo de

Dios. En la entrega de su vida por la multitud se había de dar cumplimiento a la promesa de la nueva alianza: que Dios sería nuestro Dios y nosotros seríamos su pueblo.

Así, tomó pan, lo partió y se lo repartió: «Esto es mi cuerpo entregado por vosotros». Tomó el cáliz: «Esta es mi sangre, derramada por vosotros» (Mc 14,17-25 par.). La última cena era así el preludio de su muerte y de la consumación que se abría camino en la muerte. Era la irrupción del tiempo de Dios en este tiempo, de una vez para siempre y, por ello, de permanente validez. De ahí el encargo de Jesús: «¡Haced esto en memoria mía!».

Para los discípulos era la hora de la despedida; también la hora del adiós a sus expectativas y esperanzas mesiánicas. Todavía en la tarde de Pascua, los dos discípulos de Emaús, llenos de tristeza, decían que esperaban que él, como el Mesías esperado, fuera el liberador de Israel. Solo al partir el pan se les abren los ojos (cf. Lc 24,21.31). Solo entonces entendieron lo que Jesús había dicho en la última cena: «Cuánto he deseado comer con vosotros esta víctima pascual antes de mi pasión; porque os aseguro que no volveré a comerla hasta que alcance su cumplimiento en el reino de Dios». «Os digo que en adelante no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios» (Lc 22,15.18). De este modo, la víspera de su pasión, anticipando su muerte, Jesús se fijaba, más allá de su muerte, en el venidero reinado de Dios. Para él, su muerte no era el fin: era el camino hacia la consumación.

La joven Iglesia entendió la resurrección de Jesús al tercer día como confirmación de su predicción. Porque el tardío o –como hoy más correctamente se dice– el temprano judaísmo esperaba la resurrección de los muertos al final de los tiempos. De este modo, la resurrección de Jesús se entendió como la irrupción de los acontecimientos del fin de los tiempos. Era el definitivo nuevo comienzo. A la luz de la fe en la resurrección, la muerte de Jesús no es ruina sino cumplimiento de su esperanza. Es la nueva Pascua, el tránsito y el paso, a través de la muerte, a la vida. Con ella, el anuncio de Jesús de la llegada del reinado de Dios no acababa con una catástrofe; llegaba, en su muerte y a través de su muerte, a su cumplimiento.

La comunidad primitiva se acordaba de las palabras de Jesús en la última cena. Los Hechos de los Apóstoles relatan cómo los primeros creyentes partían el pan en sus casas y celebraban juntos la cena con alegría (*en agalliásei*) y sencillez de corazón (cf. Hch 2,46). *En agalliásei*, es decir, en júbilo escatológico. Llenos de añoranza y de expectativa decían en la eucaristía: «*Maránа thá!* ¡Ven, Señor Jesús! ¡Sí, ven pronto!» (1

Cor 16,22; Ap 22,20). Así celebraban la fiesta de la cena del Señor con gran euforia escatológica y con alegría e ilusión anticipada por la venida, esperada para pronto, del reinado de Dios. «¡Que venga la gracia, que pase este mundo!» (*Didajé* 10,6).

Pablo hace el resumen en el relato seguramente más antiguo de la última cena: «En efecto, siempre que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva» (1 Cor 11,26). La celebración de la eucaristía era para la Iglesia primitiva la celebración de una fiesta escatológica pascual, una fiesta de júbilo de la victoria y del triunfo de la vida sobre la muerte y sobre todos los temibles poderes de la muerte: «La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde queda, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde queda, oh muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15,54s). El cuarto evangelio confirma esta esperanza desde una posterior visión retrospectiva profundizadora. En los discursos de despedida del Evangelio de Juan incita Jesús a la alegría contra todo el dolor de la despedida. Vuestra tristeza se tornará gozo. Solo un poco de tiempo y me volveréis a ver (cf. Jn 16,16-24). Así, la Iglesia primitiva podía en la cena del Señor (cf. 1 Cor 11,20) celebrar con júbilo que el tiempo realmente se ha cumplido y el reino de Dios está cerca.

3.
El Espíritu Santo vivificante

«Mas lo que el Señor ha predicado una vez o lo que en él se ha obrado para la salvación del género humano hay que proclamarlo y difundirlo hasta los confines de la tierra, comenzando por Jerusalén, de suerte que lo que ha efectuado una vez para la salvación de todos consiga su efecto en la sucesión de los tiempos.

Y para conseguir esto envió Cristo al Espíritu Santo de parte del Padre, para que realizara interiormente su obra salvífica e impulsara a la Iglesia hacia su propia dilatación. Sin duda, el Espíritu Santo obraba ya en el mundo antes de la glorificación de Cristo. Sin embargo, descendió sobre los discípulos en el día de Pentecostés, para permanecer con ellos eternamente, la Iglesia se manifestó públicamente delante de la multitud, empezó la difusión del Evangelio entre las gentes por la predicación, y por fin quedó prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por la Iglesia de la nueva alianza, que en todas las lenguas se expresa, las entiende y abraza en la caridad y supera de esta forma la dispersión de Babel» (*Ad gentes* 3s).

El Espíritu de Dios en medio del mundo

Fronteras en cualquier dirección en que se mire: fronteras entre los pueblos, fronteras entre las razas y entre las clases, fronteras entre ricos y pobres, entre jóvenes y mayores, fronteras entre mujeres y varones, entre nativos e inmigrantes, entre discapacitados y sanos, entre grupos marginales y personas establecidas, fronteras entre lenguas, entre culturas, entre visiones del mundo, entre partidos políticos, entre religiones, entre confesiones cristianas. En la actualidad ya no son los ríos, los mares, las montañas, etc., los que constituyen tales fronteras. Con ayuda de la tecnología hemos aprendido a salvar las fronteras naturales casi sin esfuerzo. Hoy, las fronteras son: los muros con alambre de espino y dispositivos de disparo automático, los muros del egoísmo, los muros de las ideologías, los muros de los clichés intelectuales y costumbres vitales anquilosados, los muros de la incomprensión mutua, la estupefacción y el silencio. Entre los seres humanos existen múltiples franjas de la muerte, imposibles de franquear.

Las fronteras originan conflictos y son, por eso, peligrosas. Pues las fronteras constriñen; y las frustraciones se transforman en agresiones. Las fronteras hacen a los hombres solitarios, les llevan a no relacionarse entre sí y a carecer de empatía hacia el otro. Las fronteras suscitan miedo a lo desconocido que se encuentra detrás de ellas. Las fronteras generan sentimientos de impotencia y desamparo, que con no poca frecuencia conducen al odio ciego y a la violencia absurda.

Fronteras por doquier, y por doquier material de conflicto para el futuro. Verdaderamente, no falta dinamita en nuestro mundo. Por eso, la pregunta: ¿cómo podemos eliminar estas fronteras, cómo podemos contener y superar los conflictos amenazantes? [...]

Hay una idea fundamental del humanismo, tanto antiguo como cristiano, que dice: el hombre es hombre, no Dios. Como hombre, el ser humano tiene fronteras, límites. Siempre que el ser humano [*Mensch*] se entroniza a sí mismo como dios, cuando quiere jugar a superhombre [*Übermensch*], se convierte en un monstruo [*Unmensch*]. Pues el hombre es un ser finito al que se le concede vivir en la tierra solo por un tiempo limitado. Es cierto que el hombre, preguntando, trasciende sus límites. Pero en ello tan solo se le hace aún más patente que se adentra en un misterio insondable del que

procede, por el que está envuelto y al que regresa. El ser humano es para sí mismo una pregunta abierta a la que no puede dar respuesta.

A este misterio lo denominamos en el lenguaje de la fe «Dios». Más en concreto, la Biblia lo llama el «Espíritu de Dios». No debemos confundir el Espíritu de Dios con nuestro espíritu humano, con nuestra capacidad de autorreflexión y autodeterminación; el Espíritu de Dios no es la interioridad del ser humano por contraposición a lo exterior, al cuerpo. La Biblia desconoce la contraposición de espíritu y cuerpo (o materia) en esta forma. En ella, lo decisivo no es la diferencia entre espíritu y materia, sino la diferencia entre Dios y el mundo. No solo el cuerpo, sino también el espíritu del ser humano es, según la Biblia, carne débil, perecedera, que, para poder vivir, necesita ser empoderada, animada (entusiasmada, podríamos decir también, atendiendo a la etimología griega del término) por el Espíritu de Dios. En la fuerza de este fue creado todo, a tenor de la Biblia; él es quien todo lo sostiene y ordena, quien conduce todo hacia su meta y en ella lo consuma. El Espíritu divino es el poder de Dios sobre la creación y la historia, su aliento de vida, que insufla a todo lo que es para que sea; pero cuando lo retira, todo regresa de nuevo a la nada. El Espíritu de Dios es el poder del futuro, que empuja y atrae a toda realidad más allá de sí, hacia la consumación que ella no puede alcanzar por sí misma.

Por eso experimentamos el Espíritu de Dios en medio del mundo. Existe una suerte de mística de la vida diaria. El Espíritu de Dios podemos experimentarlo allí dondequiera que brote nueva vida, dondequiera que los hombres busquen, pregunten, esperen, recen, dondequiera que den rienda suelta a su creatividad en el arte y la cultura, dondequiera que se persiga más unidad, más paz, más reconciliación en el mundo. Lo experimentamos en los suspiros y los gemidos de la criatura atormentada, que no pierde la esperanza y, sin embargo, tropieza por doquier con sus propios límites. Experimentamos el Espíritu de Dios en medio de nuestro mundo en ebullición. [...]

Allí donde el individuo humano, por otra parte, es introducido por el Espíritu de Dios en la totalidad de la historia de la humanidad, allí puede reconocer por doquier en el mundo huellas del Espíritu, quien también lo mueve y anima a él. El Espíritu de Dios no hace a la persona estrecha de mente y fanática, sino que le da amplitud de miras y la abre al mundo; hoy se requiere de nosotros que vivamos nuestra condición de cristianos abiertos al mundo y con alcance universal. Puesto que como cristianos creemos que el Espíritu de Dios actúa por doquier, no debemos tener miedo cerval a perdernos y

renunciar a nosotros mismos si tendemos puentes de diálogo y nos abrimos a otras religiones y cosmovisiones. «Toda verdad, con independencia de por quién sea anunciada, procede del Espíritu Santo» (Ambrosio). Podemos, más aún, debemos partir de la confianza en que el Espíritu de Dios también actúa fuera de los muros de nuestras iglesias, en que actúa asimismo allí donde nos salen al encuentro respuestas inacabadas, prematuras, inmaduras, en que, por consiguiente, hemos de escuchar también la profecía foránea [*Fremdprophetie*] del mundo, a fin de entender así más profundamente también al Espíritu que actúa en nosotros. El Espíritu de Dios derriba fronteras, reconcilia a los seres humanos.

En consecuencia, justo en aras de una unidad mayor no debemos sustituir el discurso sobre Dios por frases generales sobre el mejoramiento del mundo ni silenciar a Dios. Precisamente quien quiera luchar por la reconciliación y liberación de los seres humanos debe ser, para no incurrir en la violencia, una persona espiritual, que se abra al Espíritu de Dios, que viva de la reflexión en la quietud, de la fuerza de la meditación y la contemplación, de la fuerza de la oración y la adoración.

El Espíritu de Dios en nuestra vida

No se puede fabricar la piedad; tampoco es posible planificarla ni organizarla. Para muchos agentes de pastoral que se esfuerzan por fomentar la piedad de otros, esta constatación resulta una experiencia dolorosa. Sin embargo, hay que decir que, por fortuna, es así. Pues el delirio de creer que podemos hacerlo y lograrlo todo, algo que hoy a todos nos tiene más o menos seducidos, es hondamente inhumano; constituye una cruel exigencia desmesurada. En el fondo, ningún ser humano puede producir su propia vida; siempre tenemos el todo únicamente en el fragmento. El Evangelio es un mensaje liberador ya solo por el hecho de que nos libera de la obligación de rendir y de alcanzar la perfección. Lo que aquí cuenta en primer lugar no es la acción del hombre, sino la acción de Dios en nosotros. Solo él puede hacernos íntegros y salvos. Pero eso significa que Dios nos acepta con toda nuestra imperfección. De ahí que la piedad sea primero don [*Gabe*] y solo en un segundo momento tarea [*Aufgabe*]; es gracia, no mérito. Es existencia recibida. [...]

El Espíritu Santo –cabría decir aquí provisionalmente, sin agotar con ello ni de lejos su misterio– es, en persona, esta dilección compasiva, indulgente y reconciliadora de Dios por el ser humano; es la desbordante autocomunicación divina. Él es en persona el don de la piedad. Él es quien, según un himno medieval, lava lo que está manchado, riega lo que padece sequía, sana lo que está enfermo, calienta lo frío, libera lo que se encuentra anquilosado, guía lo que anda descaminado. [...]

El don del Espíritu es Jesucristo mismo. En él se nos manifiesta de modo concreto la bondad y la filantropía de Dios; en él, en sus palabras y hechos, en su vida, su muerte y su resurrección ha devenido visible para nosotros qué comporta en concreto la vida desde la gracia. Así, él es fundamento y norma permanente de toda piedad cristiana. La Escritura llama a Jesucristo el «misterio de nuestra religión» (1 Tim 3,16). [...]

Jesucristo se encuentra con nosotros, por regla general, a través del encuentro con otras personas, en concreto a través de la mediación de la comunidad de los creyentes, de la Iglesia. Esta es, a tenor de la Escritura, el lugar normal de la actividad del Espíritu, su don y su fruto. [...]

Los dones del Espíritu son, en último término, infundidos personalmente a cada individuo. Según la Escritura, cada cual tiene su don del Espíritu y su misión. Por eso, el

don de la piedad debe poder ser experimentado en la vida diaria de todo cristiano. De hecho, existe una suerte de mística de la vida diaria cristiana. Está oculta –quizá de forma no del todo reflejamente consciente, atemática y anónima– bajo las experiencias diarias. Pero basta con que nos abramos un poco a ella para que también en las cosas y experiencias diarias percibamos signos que nos remiten a un misterio de nuestra existencia más profundo e inefable, para que experimentemos un aliento interior a hacer el bien y una advertencia ante el mal. Piadoso es quien está dispuesto a confiarse a esta guía del Espíritu, a entregarse a ella. La Escritura denomina «hijos de Dios» a quienes se dejan llevar por el Espíritu (cf. Rom 8,14). El don espiritual de la piedad (o la religión) consiste, a juicio de los teólogos, en una especial sensibilidad, docilidad y disposición para la guía del Espíritu. Puede llevarnos por caminos inesperados y muy diversos. Existen múltiples formas de piedad, según predisposición, circunstancias, sexo, cultura, época, etc. Cada cual debe encontrar su propio camino. Común a todos estos caminos es que uno debe estar dispuesto a abandonarse al apremio del Espíritu, a concederle espacio, a dejarle actuar.

De ahí que la condición cristiana que se confía a la guía del Espíritu no sea una posición fija, sino un camino. A lo largo de ese camino también hay que dejar mucho atrás. De la sensibilidad para la guía del Espíritu forma parte el olfato para percatarse de cuándo determinadas formas de piedad que en el pasado fueron del todo correctas y fecundas han llegado a su final y deben dejar sitio a otras formas nuevas. Esta dimensión temporal e histórica apenas está desarrollada en nuestra piedad tradicional. A menudo nos hemos aferrado única y exclusivamente a las experiencias del pasado, dejando que, como consecuencia, se nos escapen el presente y el futuro. Nos hemos imaginado la acción del Espíritu como carente en cierto modo de imaginación. Cabalmente la persona pía, que cree en el presente y el futuro del Espíritu, debería tener valentía y confianza para explorar lo nuevo y convertirse así en un signo de esperanza para otros. No es la pátina de lo anticuado, sino el aura de la esperanza lo que debería caracterizar la piedad cristiana.

El Espíritu de Dios en la Iglesia

Dado este olvido del Espíritu en la Iglesia y en la teología, sobre todo dos puntos de vista de la tradición antigua merecen ser elevados de nuevo a conciencia. Ambos tienen su fundamento teológico en la pneumatología: la recepción como realidad eclesiológica y la relevancia del sentido de la fe como criterio del conocimiento dogmático. Ambos atestiguan, cada cual a su manera, que la Iglesia no puede ser «convocada por voz de mando» desde arriba y desde fuera; antes bien, la Iglesia es congregada también «desde abajo» en virtud de la acción del Espíritu, exteriormente mediada, pero interior según su esencia. Por eso, una ley o incluso un enunciado de fe solo entran en vigor en la Iglesia si son recibidos por la comunidad de fe. Este *consensus fidei* objetivo supone la existencia en los creyentes del *sensus fidei*, la sensibilidad obrada por el Espíritu, el tacto, el «sexto sentido» espiritual. De ahí que la tarea primordial del ministerio eclesial no sea el magisterio, sino el ministerio pastoral de la predicación, la inspiración y motivación espiritual de los creyentes, que capacita y libera a estos para ofrecer su propio testimonio de fe.

La relación entre estas distintas realidades es mutua; la tensión entre ellas nunca puede eliminarse por completo. Ni el sentido de la fe es un eco pasivo del magisterio ni este se limita a ser el notario supremo de la opinión media y mayoritaria que en cada momento reina en la Iglesia. Así como es imposible fijar la fe remitiendo tan solo al Denzinger, así tampoco cabe hacerlo a través de estudios estadísticos de la fáctica conciencia eclesial de fe –sin duda muy útiles en otro sentido–, porque en la época de los medios de comunicación de masas dicha conciencia ha devenido manipulable en una medida con la que antaño el sistema de la Inquisición en realidad no podía más que soñar. Con ello ha quedado claro que la vida de la Iglesia no es determinable desde un único punto sistémico, sino que ha de considerarse un «sistema abierto», al que únicamente puede hacer justicia una criteriología teológica multidimensional. En la actualidad solo poseemos tal criteriología en forma seminal y fragmentaria. Tendría que ser desarrollada en el contexto de la relación entre cristología y pneumatología.

El Espíritu de Dios en la creación y en la historia

«Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida»: así comienza el tercer artículo del credo común a todas las grandes Iglesias cristianas, proclamado en el año 381 por el Concilio ecuménico de Constantinopla. Se trata, pues, de un venerable enunciado confesional que hasta hoy se cuenta entre los vínculos más firmes entre las Iglesias separadas. Pero en cuanto tenemos que decir qué significa en concreto esta fórmula confesional, empezamos a balbucir. Cierto es que no llegamos al extremo de los discípulos de Apolo en Éfeso. Cuando Pablo les preguntó: «¿Recibisteis el Espíritu Santo al abrazar la fe?», ellos le respondieron: «Ni sabíamos que había Espíritu Santo» (Hch 19,2). La mayoría de los cristianos actuales dicen: «Hemos oído hablar del Espíritu Santo, pero hasta ahora apenas hemos tenido experiencia de él». [...]

El mensaje cristiano sobre el Espíritu Santo quiere asumir esta pregunta y responderla de un modo sobrepujante. Es la respuesta a la indigencia y la crisis de nuestra época, que –tanto si lo sabe como si no– es un único grito: «¡Ven, Espíritu creador, y renueva la faz de la tierra!».

El Espíritu de Dios como poder creador de Dios

El significado fundamental que subyace tanto a la voz hebrea como a la voz griega para «espíritu» reza: viento, aliento, soplo; y puesto que el aliento es signo de vida, también: vida, alma; así, estas palabras, tan gráficas, acaban adquiriendo un significado figurado: espíritu. El espíritu es la fuerza dadora y generadora de vida, que saca y arranca de lo acostumbrado y seguro, que crea lo extraordinario y nuevo. La Biblia pudo enlazar con esta comprensión; sin embargo, al mismo tiempo la criticó y sobrepujó. Para la Biblia, el espíritu no es una fuerza natural impersonal ni un principio inmanente al ser humano, que, por así decir, le pertenezca; antes bien, designa la vida en cuanto vida donada y empoderada por Dios. «Escondes el rostro y se espantan, les retiras el aliento y perecen y vuelven al polvo. Envías tu aliento y los recreas y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,29s). Así, el Espíritu (ahora ya con mayúscula) de Dios es la fuerza vital creadora que alienta en todas las cosas. El Espíritu divino se cernía ya al principio de la creación sobre las aguas primigenias (cf. Gn 1,2). «Por la palabra del Señor se hizo el cielo, por el aliento de su boca sus ejércitos» (Sal 33,6). Este Espíritu de Dios se contrapone a la

debilidad y caducidad del ser humano, se distingue del poder y de la sabiduría humanos. Él es quien todo lo crea, conserva, dirige y guía. «Porque el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (Sab 1,7).

En las afirmaciones bíblicas sobre el Espíritu no se trata, por consiguiente, de un saber especial esotérico ni tampoco de una realidad meramente interior. El mensaje sobre el Espíritu divino tiene que ver con la vida sin más y con el sentido de la vida, con el origen y el destino de la vida, con la fuerza de la vida. Hablar del Espíritu significa, pues, rastrear con la mirada y el oído las huellas, las expectativas y también las vanidades de la vida. Allí donde hay vida verdadera, allí actúa el Espíritu de Dios. Pues «toda verdad, con independencia de por quién sea anunciada, procede del Espíritu Santo» (Ambrosio).

El Espíritu de Dios como poder divino sobre la historia

En el credo se dice del Espíritu Santo que «habló por los profetas». Resulta evidente que, para la confesión eclesial de fe, el Espíritu no es solo el poder creador de Dios, sino también el poder divino sobre la historia, a través del cual Dios interviene en esta con palabras y acciones para allanar el camino hacia su meta escatológica, la de la historia: Dios todo en todos (cf. 1 Cor 15,28).

En las Sagradas Escrituras encontramos reiteradamente atestiguado que el Espíritu de Dios llama a hombres concretos, los inspira y los capacita para llevar a cabo hechos extraordinarios. Moisés (cf. Nm 11,25), Josué (cf. Nm 27,18) y, sobre todo, los jueces (cf. Jue 3,10; 6,34; y *passim*) y en especial el último de ellos y primero de los reyes, Saúl (cf. 1 Sam 10,6; 19,23), son hombres llenos del Espíritu. A partir de David, el Espíritu ya no viene de modo meramente ocasional, inopinada y repentinamente, en fenómenos extáticos y carismáticos, a la manera, por así decir, de un *happening*; ahora permanece sobre David y descansa en él (cf. 1 Sam 16,13). Así, David se convierte en modelo y prototipo de la esperanza mesiánica. Pues el Mesías venidero (cf. Is 11,2) o el Siervo de Dios (cf. Is 42,1) es esperado sobre todo como portador del Espíritu.

En el Antiguo Testamento late la expectativa de que al final de los tiempos el Espíritu de Dios transformará el desierto en paraíso, convirtiéndolo en morada del derecho y la justicia (cf. Is 32,15s). Despertará al pueblo difunto a una nueva vida (cf. Ex 27,1-14) y le dará un corazón nuevo (cf. Ez 36,26s; Sal 51,12). Por último, para el

tiempo postrero se espera una efusión general del Espíritu «sobre toda carne» (Jl 3,1s). El Espíritu es, por tanto, el que guía hacia su meta –el reino de la libertad de los hijos de Dios– a la criatura que aguarda expectante entre gemidos y se estira hacia lo que ha de venir (cf. Rom 8,19s). Esto no significa que el Espíritu actúe solo en el futuro y no lo haga también ya en el presente. «Mi Espíritu sigue entre vosotros; no temáis» (Ag 2,5). Pero la acción actual del Espíritu tiende a la transformación y consumación escatológica. «No acontecerá mediante fuerza ni violencia, sino mediante mi Espíritu» (Zac 4,6). Como poder de Dios sobre la historia, el Espíritu opera, por lo tanto, la transformación y transfiguración no violenta –porque comienza por la conversión del corazón humano– del mundo.

El Nuevo Testamento anuncia esta irrupción del reino de la libertad en Jesucristo. Los cuatro evangelistas colocan al inicio de sus respectivos evangelios el relato del bautismo de Jesús por Juan y del descenso del Espíritu sobre él (cf. Mc 1,9-11 par.). A través de imágenes habituales en aquella época –la apertura del cielo, el retumbar de la voz de Dios y la llegada del Espíritu prometido–, los evangelistas quieren decir: con Jesucristo ha comenzado el tiempo escatológico de la salvación; él es el portador mesiánico del Espíritu divino; él es el Siervo de Dios, que no grita ni vocea, que no quiebra la caña cascada ni apaga la mecha vacilante, que promueve realmente el derecho (cf. Is 42,2s). De ahí que Jesús, en su «homilía inaugural» en Nazaret, asegure que en él se realiza Is 61,1: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18s). Lucas y Mateo van incluso un paso más allá que Marcos; ven a Jesús como criatura del Espíritu y de su fuerza de vida no solo a raíz del bautismo, sino desde el primer instante de su existencia (cf. Lc 1,35; Mt 1,18.20).

En la conducta y la actividad de Jesús, más aún, en su entera existencia se realiza, pues, la esperanza del Antiguo Testamento, en la que también se ha incorporado la expectativa de la humanidad en conjunto: ha alboreado el reino de Dios como reino de la libertad. Según convicción de todo el Nuevo Testamento, es ahora tarea del Espíritu actualizar en la historia lo que ha despuntado en la vida y la muerte de Jesús, universalizarlo, por así decir, y al mismo tiempo interiorizarlo en el creyente cristiano individual y dárselo para que lo haga propio. Mediante la muerte de Jesús en la cruz y su resurrección, el Espíritu ha sido, como si dijéramos, liberado; ahora es comunicado a los

discípulos (cf. Jn 20,22); la profecía de Joel de una efusión universal del Espíritu se cumple ahora (cf. Hch 2,1-13). Pablo puede decir incluso: «Pero el Señor es el Espíritu» (2 Co 3,17); o sea, que el Espíritu es la presencia eficaz y la eficacia presente del Señor glorificado en la Iglesia y en el mundo. Según el Evangelio de Juan, el Espíritu Santo es, después de Jesús, el otro defensor y auxiliador (cf. Jn 14,16), cuya tarea consiste en enseñar todo a los discípulos y recordarles todo lo que Jesús les dijo (cf. Jn 14,26); no debe decir nada por sí mismo, sino glorificar a Jesús y, así, guiar a la verdad plena (cf. Jn 16,13s). Así, a tenor del Evangelio de Juan, en la llegada del Espíritu acontece de modo oculto el retorno de Jesús; el Espíritu es la realidad de la consumación escatológica, el modo en que Dios, que es Espíritu (cf. Jn 4,24), está permanentemente presente en el mundo.

Por lo que a los detalles respecta, la eficacia salvífica del Espíritu en la historia se acentúa de modo diverso en los distintos escritos y tradiciones neotestamentarios. Según los Hechos de los Apóstoles, obra de Lucas, el Espíritu actúa sobre todo en la misión de la Iglesia. Es él quien guía a la Iglesia por el camino de la misión y le abre sin cesar nuevos campos de misión y nuevas tareas misioneras. Acompaña este camino con llamativos hechos misioneros y con carismas extraordinarios, tales como la glosolalia y la profecía. Sin embargo, Lucas conoce igualmente el vínculo entre la infusión del Espíritu y el bautismo, así como entre los dones del Espíritu y la imposición apostólica de manos. Lo que le importa ante todo es, por mucho que acentúe la libertad del Espíritu, mostrar la continuidad en la actividad de este, que se manifiesta especialmente en la vinculación de las comunidades cristianas de origen pagano con la comunidad primitiva de Jerusalén. También Pablo conoce los dones extraordinarios del Espíritu; en él, sin embargo, el énfasis recae en que el Espíritu actúa no exterior sino interiormente, no en llamativos fenómenos extraordinarios sino en la vida cristiana diaria. El Espíritu no es tanto la fuerza de lo extraordinario cuanto la fuerza de hacer lo ordinario de modo extraordinario. Se manifiesta sobre todo en la confesión de fe en Jesucristo (cf. 1 Cor 12,3). Pero también actúa en el servicio a la edificación de la comunidad y en la cohesión de esta (cf. 1 Cor 12,4-30). En el cristiano individual se hace presente en la medida en que aquel no se deja guiar por la carne sino por el Espíritu, no hace las obras de la carne sino las del Espíritu y produce los frutos de este: amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad mansedumbre y autodominio (cf. Gal 5,22s). Así, el Espíritu opera, por una parte, la apertura del hombre a Dios, que se concreta sobre

todo en la oración (cf. Rom 8,15.26s; Gal 4,6). De la apertura a Dios forma parte también la apertura al prójimo, el amor al prójimo. Esta es la verdadera libertad cristiana (cf. Gal 5,13). Pues libre no es quien hace lo que quiere; quien actúa así es esclavo en sumo grado, porque está atado a sí mismo, a sus caprichos y a las cambiantes situaciones; libre es quien es libre de sí mismo y puede existir para Dios y para los demás. La abnegación del amor es la verdadera libertad cristiana en el Espíritu Santo. Allí donde esta acontece, allí se anticipa algo del reino escatológico de la libertad, para esperar en el cual somos capacitados por el Espíritu.

El Espíritu Santo como persona

A tenor del credo, el Espíritu Santo no es solo un don y fuerza impersonal, ni tampoco solo Dios en su presencia creadora, vivificadora y salvífica en el mundo y en la Iglesia, sino que es también el dador personal de estos dones, persona divina. El anhelo y la esperanza del ser humano, que fue creado a imagen de Dios (cf. Gn 1,27), son, en efecto, tan grandes y tan profundos que solo Dios es suficientemente grande para satisfacerlos. Una persona únicamente encuentra satisfacción y cumplimiento en otra persona. De ahí que solo la autocomunicación personal de Dios pueda ser cumplimiento y consumación definitivos del ser humano y su mundo. Esta autocomunicación de Dios a los hombres y al mundo ha acontecido de una vez por todas en Jesucristo; se hace presente sin cesar en la historia de la Iglesia y del cristiano individual a través de la autocomunicación del Dios de Jesucristo en el Espíritu Santo.

Ya en el Antiguo Testamento se desarrolló en la literatura sapiencial la idea de la Sabiduría, que fue concebida como idéntica en gran medida con el Espíritu (cf. Sab 1,6s; 7,7.22.25), como una hipóstasis relativamente independiente de Dios. En el judaísmo posbíblico se puede decir del Espíritu en categorías personales que habla, grita, exhorta, hace duelo, llora, se alegra, consuela; se presenta ante Dios como testigo contra el hombre, pero también como su intercesor. El Nuevo Testamento utiliza un modo de hablar semejante: se refiere a los gemidos del Espíritu y a su oración en nosotros; el Espíritu aboga por nosotros ante Dios (cf. Rom 8,26). Da testimonio de sí mismo a nuestro espíritu (cf. Rom 8,16). Concede dones como quiere (cf. 1 Cor 12,11). Todas estas son afirmaciones personales o al menos personalizadoras. En el Evangelio de Juan, el Espíritu es el «otro» defensor o paráclito junto a Jesús (cf. Jn 14,16), por lo que, en

analogía con este, debe ser entendido personalmente. Por una parte, es enviado por el Padre en nombre de Jesús, pero, por otra, actúa con autonomía respecto del Padre (cf. 1 Jn 2,1). Así pues, ya en el Nuevo Testamento existen indicios suficientes de una autonomía relativa y una comprensión personal del Espíritu Santo. En consonancia con ello, el Nuevo Testamento emplea también ya fórmulas trinitarias, de las cuales la más conocida es el encargo de bautizar (cf. Mt 28,19).

Sobre todo a este encargo de bautizar y a la praxis del bautismo «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» apelaron una y otra vez los padres de la Iglesia cuando se trató de fundamentar la igualdad de esencia del Espíritu Santo con el Padre y con Jesucristo.

La controversia sobre la verdadera divinidad del Espíritu Santo estalló en el siglo IV, cuando los llamados pneumatómacos, esto es, los impugnadores del Espíritu afirmaron que este no era más que un siervo o un intérprete de Dios y de Jesucristo, una suerte de ser angelical o, según algunos, un ser intermedio entre Dios y las criaturas. Contra estas opiniones se manifestaron los grandes padres capadocios: Basilio Magno, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno. Atanasio de Alejandría, quien ya antes había defendido la divinidad de Jesucristo, abogó ahora también por la del Espíritu, con el argumento: el Espíritu Santo solamente puede hacernos partícipes de la naturaleza divina y divinizarnos si él mismo es Dios. Así pues, lo que para los padres de la Iglesia estaba a debate en el problema de la divinidad del Espíritu Santo no era un problema meramente especulativo, sino una cuestión fundamental de la salvación: la divinización del ser humano, o sea, su comunión y amistad con Dios.

El Concilio de Constantinopla, que se celebró en el año 381 y que más tarde fue considerado el segundo concilio ecuménico, se ocupó de esta controversia y añadió al credo la frase: «Creemos... en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria y que habló por los profetas». Con ello se dice que el Espíritu Santo es «Señor», lo que en el lenguaje de la Biblia y de los padres de la Iglesia quiere decir que es de naturaleza divina. No solo es don de vida, sino dador de vida, vivificador. No fue creado por el Padre, por lo que no es criatura; antes bien, según Jn 15,26, procede del Padre. Y le corresponde la misma adoración y gloria que al Padre y al Hijo.

Esta confesión es el fundamento común de todas las grandes Iglesias tanto de Oriente como de Occidente. En Occidente, sin embargo, a la afirmación: «que procede

del Padre», se le añadió en el siglo VI: «y el Hijo» (*filioque*). Este añadido occidental, que no fue incorporado al credo hasta el siglo XI en Roma, fue uno de los más importantes puntos de discrepancia en la división de Oriente y Occidente, un conflicto todavía hoy no resuelto. La Iglesia occidental, sin embargo, no considera este añadido una adición material, relativa al contenido, sino una interpretación que pretende expresar que el Espíritu es el Espíritu de Jesús (cf. Rom 8,9; Flp 1,19), el Espíritu del Señor (cf. 2 Cor 3,17) y el Espíritu del Hijo (cf. Gal 4,6). No es un fantasioso, sino que debe medirse con el Evangelio y con la persona y la obra de Jesucristo y entenderse desde ahí. Tal es también, por lo que respecta al contenido, la convicción de la Iglesia oriental. En el fondo, Oriente y Occidente dan testimonio de una y la misma fe en terminologías y modos de pensamiento distintos.

El Espíritu de Dios y la escatología

Sobre la expectativa escatológica de la primitiva cristiandad se ha discutido y debatido ya mucho. Solo es posible comprenderla si se tiene en cuenta cómo la expectativa judía apocalíptica de los tiempos finales fue redefinida cristológicamente por la cruz y la resurrección. La resurrección y elevación de Jesús a la derecha del Padre era el comienzo del tiempo final. Al glorificado se le dedicaba ya, en un antiguo himno prepaulino, la alabanza escatológica de todos en el cielo, en la tierra y en los abismos (cf. Flp 2,10). Por su glorificación no quedaba de alguna manera apartado, sino que, en cuanto Señor glorificado, estaba en el Espíritu Santo activamente presente de forma nueva en la Iglesia y en el mundo (cf. 2 Cor 3,17).

En Pentecostés derramó el Espíritu prometido para los últimos tiempos (cf. Jl 3,1-3; Hch 2,17). «La Iglesia no nació porque unas personas, un buen día, decidieran unirse bajo la confesión de una fe común. Al contrario, fue el Espíritu de Jesús el que suscitó la fe en los corazones de los discípulos y los unió en el cuerpo de Cristo». Él derrama en el Espíritu sus dones desde el cielo y mantiene compacta toda la estructura de la Iglesia (cf. Ef 4,7-12). Ella, la Iglesia, es construcción de Dios (cf. 1 Cor 3,9), Templo de Dios en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 3,16s), unida en una construcción (cf. 1 Cor 3,9), morada de Dios (cf. Ef 2,22). Jesucristo es de una vez para siempre el único Sumo Sacerdote (cf. Heb 5,1-10; 7,25-28; 8,1-3).

Ya en el bautismo a orillas del Jordán se abrió el cielo que estaba cerrado (cf. Mc 1,10 par.). Por su muerte y su resurrección abrió el cielo en su cuerpo humano glorificado; también se puede decir: de su ascensión al cielo, en el Cristo glorificado, primicia de los que han muerto (cf. 1 Cor 15,20; Hch 26,23), se ha originado el cielo. Nuestro hogar está ya ahora en el cielo. «De allí esperamos también a Jesucristo, el Señor, como salvador que transformará nuestro cuerpo humilde en la forma de su cuerpo glorioso con la eficacia con que puede someterse todo» (Flp 3,20s). Nuestra vida toda, y por entero nuestro morir en Cristo, están dirigidos a permanecer totalmente con él para siempre. «Pues mi vida es el Mesías y morir es ganancia» (Flp 1,21.23). La vida y la muerte del cristiano son en Cristo un suceso pascual. Vivimos todavía en este mundo, pero participamos en la vida del mundo futuro.

El Espíritu Santo es prenda, garantía (*arrabṓn*) de la nueva vida (cf. 2 Cor 1,22; 5,5), primicia (cf. Rom 8,23), anticipo de la herencia que vamos a recibir (cf. Ef 1,14). No solo señala proféticamente el futuro; ya ahora nos concede participar en el futuro escatológicamente esperado. Por él estamos salvados en la esperanza. El Espíritu siente el gemido de toda la creación por la libertad y la gloria de los hijos de Dios y actúa en nosotros con gemidos que no se pueden articular en palabras (cf. Rom 8,21.24.26). Por él, las ultimidades están ya aquí y ahora activamente presentes de forma anticipada. Esto sucede sobre todo en la proclamación de la Buena Nueva de Jesús, el Cristo, así como en la celebración del bautismo y de la eucaristía.

En primer lugar hay que citar el bautismo. Por el único Espíritu somos ya ahora, mediante el bautismo, un único cuerpo (cf. 1 Cor 12,13). Pablo resume su teología del bautismo: «¿No sabéis que cuantos nos bautizamos consagrándonos al Mesías Jesús nos sumergimos en su muerte? Por el bautismo nos sepultamos con él en la muerte, para vivir una vida nueva, lo mismo que el Mesías resucitó de la muerte por la acción gloriosa del Padre. Pues si nos han injertado por una muerte como la suya, lo mismo sucederá por su resurrección» (Rom 6,3-5). Lo que en la Carta a los Romanos es todavía expectativa, en la Carta a los Colosenses es ya presente: ya ahora nuestra esperanza está puesta en el cielo (cf. Col 1,5). «Con Cristo fuisteis sepultados en el bautismo y con él también resucitados por la fe en el poder de Dios que lo resucitó a él de la muerte» (Col 2,12).

La correspondencia entre Espíritu y bautismo tiene su expresión de manera especialmente impresionante en la costumbre, ya atestiguada por Tertuliano, de invocar al Espíritu Santo que descienda sobre las aguas bautismales (*De baptismo* 4). En la celebración litúrgica de la vigilia pascual ha permanecido viva hasta hoy esta impresionante costumbre. En la bendición del agua bautismal se dice: «Por tu querido Hijo descienda sobre esta agua el poder del Santo Espíritu». Oraciones similares acompañan en la misa crismal del Jueves Santo la consagración del óleo que se emplea en los sacramentos del bautismo, la confirmación, la ordenación sacerdotal y episcopal y la unción de los enfermos.

En ninguna parte se hace más patente esta existencia escatológica en el Espíritu Santo, basada en el bautismo, que en la celebración de la eucaristía. No es una simple acción humana; se realiza en la fuerza del Espíritu Santo al que, en la epíclesis, plenamente revalorizada con la reforma litúrgica posconciliar, se invoca para que descienda sobre los dones del pan y el vino, de manera que sean para nosotros cuerpo y

sangre de Jesucristo nuestro Señor. Expresamente está testificada esta epíclesis por primera vez en las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén: «Invocamos la misericordia de Dios para que el Espíritu Santo descienda sobre los dones de esta ofrenda para convertir el pan en el cuerpo de Cristo, el vino en la sangre de Cristo. Porque lo que el Espíritu Santo toca, queda completamente santificado y transformado» (5,7). Especialmente destacada está la epíclesis en la liturgia de san Basilio de la Iglesia oriental.

Por la acción del Espíritu Santo, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del Señor Jesucristo, glorificado y transfigurado en el cielo. Cuando comemos de ese pan y bebemos del cáliz eucarístico, nos hacemos uno con él. Por eso, la eucaristía es comida para la vida eterna (cf. Jn 6,27). «Quien coma de este pan no morirá» (Jn 6,50), «vivirá para siempre» (Jn 6,51). «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré el último día» (Jn 6,54). En este sentido pudo decir Ignacio de Antioquía que en la eucaristía se nos suministra la medicina de la inmortalidad (*Ad Eph* 20,2). Toda eucaristía es viático, provisión para el camino hacia la vida eterna. Más allá del significado para la vida del alma de cada persona, la eucaristía nos une aún más que el bautismo al único cuerpo del Cristo glorificado (cf. 1 Cor 12,13). «Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,17). Por eso podemos decir: un cuerpo, un Espíritu... un Señor, una fe, un bautismo (cf. Ef 4,4s).

En el bautismo, como en la eucaristía (e igualmente en los demás sacramentos), se nos concede participar, en el Espíritu Santo, de la nueva vida del Señor resucitado y glorificado. Él es, como Señor, la cabeza suprema de la Iglesia que es su cuerpo (cf. Ef 1,22; Col 1,18). En él, la Iglesia se eleva hacia arriba, al nuevo mundo, y nuestro viejo mundo se adentra en el mundo nuevo venidero. En el Espíritu Santo, nosotros, aunque todavía peregrinos, en camino por las vías polvorientas del mundo, en, con y por Jesucristo, nuestra cabeza, hemos llegado ya a la realidad del reino escatológico de Dios.

Ser Iglesia viva incluye la existencia de conflictos

Así como el lenguaje es una realidad viva, así también la tradición es siempre tradición viva. Solamente recibimos la tradición en el acto de la transmisión, o sea, en la tradición en el sentido activo del término. La tradición no es una maleta ni un fardo que llevemos con nosotros de un lado a otro. Antes bien, es una fuente viva que nunca se agota. En último término, la tradición es la autotransmisión del Señor resucitado en el Espíritu Santo, que nos guía a la verdad (cf. Jn 16,13). Con ello, la tradición es y se mantiene siempre joven. La Iglesia y, en especial, la teología son siempre herramientas que traducen para cada época el verdadero sentido del Evangelio. Este esfuerzo es el auténtico significado de *aggiornamento*: traer al presente el verdadero mensaje que la tradición nos transmite. [...]

Esta tarea mediadora del teólogo ocasionará con frecuencia conflictos con opiniones actuales. La fe cristiana nunca es evidente. No podemos eludir el escándalo de la cruz (cf. 1 Cor 1,23) a fin de quedar bien con todo el mundo. En la Iglesia pueden surgir tensiones sobre diferentes interpretaciones de uno y el mismo evangelio. Toda la vida se desarrolla entre tensiones; donde estas cesan, allí cesa también la vida. No queremos una Iglesia aburrida, muerta, sino una Iglesia viva. Las tensiones, cuando no devienen contradicciones letales, pueden ser enriquecedores aspectos complementarios. En este contexto veo también mi debate con el entonces cardenal Joseph Ratzinger. Somos católicos y no hemos perdido la amistad. Las teologías no deben *convertirse* en piedras de escándalo de la separación, sino en mediadoras de la diversidad en la unidad de modo tanto sincrónico como diacrónico. Como teólogos, debemos edificar la comunidad y decir la verdad con amor (cf. Ef 4,15).

4.
El ser humano ante Dios

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (*Gaudium et spes* 1).

Libertad y redención

Todo intento del hombre por crear un orden mejor y más justo vuelve a ponerse bajo las condiciones de la injusticia y de la mentira y tiene que recurrir a la violencia. Por eso volvemos a introducir inmediatamente la semilla de nuevas discordias e injusticias en el nuevo orden. Es evidente que nosotros no podemos salir con nuestras propias fuerzas de este círculo vicioso de violencia y contraviolencia, de injusticia y venganza. No es posible resolver la cuestión de la salvación de un modo puramente cuantitativo, es decir, multiplicando e intensificando los esfuerzos. Es necesario un nuevo comienzo cualitativo. Por esto, en sus religiones y utopías sociales, la humanidad ha soñado siempre con un cambio radical de las cosas y ha esperado un nuevo comienzo no deducible a partir de lo existente. Precisamente en aras de la sociedad, el hombre, en su esperanza de salvación, trasciende la dimensión de lo social. He aquí el lugar donde puede –y por el bien del hombre mismo, debe– hablarse de modo comprensible y sensato de redención y de gracia. [...]

La salvación no es ninguna dimensión sobrenatural en el sentido de algo que se añade a nuestra condición humana; la salvación es la libertad de nuestra libertad, su liberación y redención para que sea ella misma. La salvación es la condición de posibilidad para que la libertad alcance concretamente su sentido y su meta. La salvación es la nueva creación, que nos posibilita una nueva historia.

A favor de estas afirmaciones, a primera vista sorprendentes, podemos apelar fácilmente a Tomás de Aquino. Para él, el orden sobrenatural no es todavía, como para la escolástica moderna, un ámbito casi independiente que está por encima del orden natural. Para él, la gracia sobrenatural es el medio por el que el hombre puede alcanzar concretamente la finalidad de sentido que es inmanente a su libertad. Estas afirmaciones no son tan abstractas como suenan. Afirman nada más y nada menos que no es necesario que entre la idea moderna de emancipación y el mensaje cristiano de la redención exista ninguna oposición fundamental. El mensaje del Evangelio es una «llamada a la libertad» (Ernst Käsemann). La realidad salvífica de la redención es la realidad concreta de la libertad. [...]

El espacio concreto de la libertad que el hombre necesita para ser libre no puede ser creado solo socialmente. Según el Nuevo Testamento, ni siquiera el hombre libre de toda

constricción externa o interna y capaz de disponer libremente de su existencia es ni mucho menos libre. Y no es libre no porque no disponga de sí en medida suficiente, sino precisamente porque quiere disponer de sí, porque cree que puede y debe controlar su persona y su realidad. Esto es expresión de angustia y preocupación. Es más, esta actitud pone de manifiesto que esa persona está atada y sometida a sí misma. Esta falta de libertad es la esencia del pecado. Desde un punto de vista teológico, el pecado no es en primer lugar un fenómeno moral. Pecado es el agarrotamiento del hombre en sí mismo, el sometimiento a lo existente y aparentemente seguro, la incapacidad de ser libre para los demás y para la novedad imprevisible del futuro. [...] El pecado es la incapacidad de amar. Por eso es lo contrario del ser incólume e íntegro del hombre en y con su mundo.

La libertad se origina solamente en el encuentro con la libertad del otro. La libertad solo es posible mediante otra libertad. De ahí que la salvación del hombre dependa del encuentro con un hombre libre. He aquí donde reside el significado salvífico del encuentro con Jesucristo. Él es el único que no conoce pecado (cf. Job 8,46; Heb 4,15), el totalmente libre. Pasa soberanamente por alto la tradición de los mayores (cf. Mc 7,1-13) y enseña como quien tiene autoridad (cf. Mc 1,22.27). Con una libertad inaudita hasta entonces, no se atiene a las órdenes sacrosantas de la religión, se dirige a los impíos, a los social y religiosamente proscritos y, sin embargo, es lo suficientemente libre como para someterse a algunas órdenes concretas. [...] El valor supremo no es un ordenamiento rígido, sino la libertad soberana de la gracia. Este mensaje y el comportamiento consecuente hicieron de Jesús un gran perturbador del orden. De ahí que sea totalmente comprensible que los guardianes de ese orden anhelaran eliminarlo lo más rápidamente posible. Así lo exigían el orden y la ley. La muerte de Jesús en la cruz fue un último triunfo del orden, pero fue una victoria aún más grande de la libertad. Aquí se libera realmente la libertad. [...] Aquí se rompe el hechizo del encadenamiento del hombre a sí mismo y a los órdenes que le dan seguridad. Aquí comienza una nueva posibilidad para una existencia libre en la historia.

El misterio del ser humano

Nuestras reflexiones previas nos han mostrado la grandeza y la miseria del ser humano (Blaise Pascal). La grandeza del hombre consiste en que trasciende todo lo existente. El hombre trasciende infinitamente al hombre. Su miseria radica, sin embargo, en que en ello se experimenta como inmisericordemente inserto en la realidad existente: «El hombre no es más que una caña, la más débil del mundo... Para aniquilarlo, no es necesario que se arme el universo entero; basta un soplo de aire, una gota de agua para ello». Pero justo en esta su miseria cobra el ser humano de nuevo conciencia de su grandeza: «La grandeza del hombre es grande porque el hombre conoce su miseria. Un árbol no conoce su miseria. Es, por tanto, ser miserable el hecho de sentirse miserable; pero es ser grande el hecho de conocer que se es miserable» (Blaise Pascal). Esta es una afirmación sorprendente y una frase verdaderamente estimulante; pues, frente a todas las pretensiones y expectativas de una felicidad serena y libre de sufrimiento que nos sugiere la publicidad moderna, aquí se afirma que la verdadera grandeza humana reside en el sufrimiento. [...]

La condición ontológica del ser humano se halla, en consecuencia, en el punto intermedio entre los extremos. El hombre es el ser del límite (Tomás de Aquino) entre naturaleza y espíritu, entre tiempo y eternidad, entre Dios y el mundo... A causa de esta condición ontológica situada entre los extremos, el ser del hombre es profundamente ambiguo. Con la expresión «Esto es humano» cabe designar lo más bajo y común; todas las debilidades y vicios posibles se consideran humanos. Pero con el adjetivo «humano» nos referimos asimismo a lo más elevado en nuestro mundo: generosidad, entrega, comprensión, compasión, perdón. Así, el ser humano es un enigma y un misterio. «Mucho es lo monstruoso; nada, sin embargo, más monstruoso que el hombre» (Sófocles).

En esta apertura e irresolución se fundamenta la libertad humana. Pero el hombre no puede permanecer concretamente en esta apertura y ambigüedad. Si se asoma al abismo de sus propias posibilidades, «el vértigo de la libertad» (Søren Kierkegaard) se adueña de él. Le asalta el miedo, y él intenta sujetarse a lo finito, lo visible, lo comprensible y lo calculable. Con ello opta por lo vano y se entrega a la vanidad (cf. Rom 8,20). El hombre y los hombres, tal como nos encontramos de manera concreta

con ellos y que no somos sino nosotros mismos, están alienados ya desde siempre de su grandeza y su destino. Esta alienación nos gobierna a todos cual un destino ineluctable, como bien sabe la tragedia. Todos los intentos de escapar de esta situación por nuestras propias fuerzas fracasan. Habida cuenta de que todos estamos sujetos a las condiciones de la injusticia, la violencia, el odio y la mentira, siempre tenemos que emplear medios violentos para establecer un orden justo. Por eso, en todo nuevo orden introducimos de antemano el germen de una nueva injusticia, el germen de la amargura y la violencia. Así, nos hallamos en un verdadero círculo vicioso de culpa y expiación, injusticia y venganza. Es necesario un salto cualitativo, que no sea derivable de las condiciones de lo previamente existente.

Aquí estamos ante el más profundo misterio y ante la verdadera paradoja del ser humano. La experiencia de la grandeza está unida a la experiencia de la miseria. Así, el hombre nunca puede alcanzar por sí solo su grandeza. Las líneas esenciales de su existencia no son prolongables; se cruzan y convierten su existencia en contradicción. ¿Qué es, por tanto, el ser humano? ¿Una obra inacabada, un fragmento? ¿Tienen la tragedia antigua y moderna, el escepticismo antiguo y moderno la última palabra?

Más allá de la fe en el progreso

La crisis actual es la crisis del principio fundamental de la Modernidad. A comienzos de la Modernidad descubrió el ser humano su libertad de un modo totalmente nuevo. Descubrió que no está entregado irremediablemente a las potencias de la naturaleza y a las instituciones políticas establecidas, sino que es señor de su propio destino. La ciencia de la naturaleza y la tecnología modernas pusieron en sus manos los medios para poder configurar su futuro. Eso llevó a que en los dos últimos siglos la humanidad haya experimentado bastantes más cambios que en los dos milenios anteriores. Así, los siglos XVIII y XIX desbordaron fe en el progreso.

Tal fe en el progreso se vio sacudida ya a comienzos del siglo XX por la Primera Guerra Mundial. Oswald Spengler escribió a la sazón el libro *El ocaso de Occidente*, muy leído. La filosofía de la existencia, surgida al mismo tiempo, trató de reflexionar a fondo sobre la inseguridad y el miedo ocasionados por ello. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial pusieron de manifiesto de modo aún más enfático la ambivalencia y el abuso del progreso tecnológico... La ciencia y la tecnología, que deberían estar al servicio de la libertad humana, amenazan con desbordarnos y convertirse en un destino de segundo orden. La fe en el progreso se transforma en gran medida en una conmoción, en un *shock* del futuro.

Todo ello está propiciando un desnortamiento y un déficit de sentido que a la larga no podrán sino acarrear letales repercusiones. Pues el hombre no solo tiene esperanza, sino que es un ser de esperanza. Ninguna persona puede vivir, amar, trabajar, actuar sin esperanza y sin una relación con el futuro. Forma parte de la esencia de la persona estar dada [*gegeben*] y encomendada [*aufgegeben*] a sí misma. Para la persona humana, el futuro es apertura constitutiva; es el margen de acción de su libertad. Por eso, el futuro no es lo que será mañana y pasado mañana; es una dimensión constitutiva del presente. En el futuro se decide el hacia dónde y el para qué del presente, el sentido del ser humano en el hoy. El presente es el lugar ontológico del futuro; el futuro es el sentido del presente. Cuando se pierde la esperanza en el futuro, la vida se torna absurda. La pregunta por el futuro es, por consiguiente, lugar y paradigma del problema de la salvación del hombre. La esperanza es la quintaesencia de la salvación.

Por eso, para nadie es mayor el reto en la situación actual que para los cristianos. Hoy se les pide dar públicamente razón de la esperanza que hay en ellos. Los cristianos tienen que conservar el potencial de esperanza de la fe cristiana ante los interrogantes y los temores, los conflictos y las esperanzas del actual mundo de la vida.

La crisis moderna, una oportunidad

Nuestra época se caracteriza, según las palabras del Concilio Vaticano II, por una transición –que se desarrolla en medio de múltiples conflictos y tensiones– desde una visión más estática del orden de la realidad entera a una visión más evolucionista, dinámica e histórica. «Historia» significa que la realidad no es un cosmos sagrado dado de una vez por todas, sino una magnitud encomendada al hombre para que la configure creadoramente. El hombre se convirtió a sí mismo a comienzos de la Modernidad en señor de la realidad, para remodelarla, en una empresa realmente gigantesca, según sus necesidades y planes. En el curso de ello se han logrado numerosos progresos humanitarios. Pero hoy, al final de este desarrollo, el ser humano se asemeja al aprendiz de mago que no consigue librarse de los espíritus invocados por él mismo. La actual civilización científico-tecnológica amenaza con desbordarnos; se nos escapa de las manos y se convierte en un destino de segundo orden.

Hoy volvemos a experimentar la finitud, la impotencia y la contingencia del ser humano. Las experimentamos sobre todo cuando emprendemos la construcción de un orden social más justo. Siempre que procedemos contra la injusticia y la violencia, estamos sujetos a las condiciones de lo injusto. Con frecuencia debemos hacer uso nosotros mismos de la violencia y con ello introducimos el germen de nueva injusticia, de nueva amargura en el orden que perseguimos. Nos movemos, pues, en un círculo vicioso. Para que la esperanza del ser humano no sea vana, ha de producirse un nuevo comienzo de la justicia y la reconciliación, no derivable de las condiciones de la historia. No podemos redimirnos a nosotros mismos; la redención tiene que sernos regalada, donada.

En el marco de un pensamiento histórico y dada la aguda crisis que atraviesa este en el presente, el mensaje bíblico de la redención regalada en Jesucristo, del nuevo comienzo por él instaurado, adquiere una nueva actualidad. Precisamente la cristología descendente, «desde arriba», es la respuesta a la pregunta que se plantea *de profundis*, «desde abajo». En ello, el modo histórico de preguntar nos vuelve a acercar a la *forma mentis* histórica de la Biblia mucho más de lo que podía hacerlo el pensamiento helenístico. La crisis actual puede ser también un *kairós* para elaborar la cristología

desde una perspectiva histórica y personal. En esta cuestión estamos solo al inicio, pero considero que se trata de un inicio esperanzador.

El *agápē* en el corazón de la realidad

En todas las culturas premodernas, incluso hasta bien entrado el siglo XIX, existía una simbiosis de religión y cultura. En todas las religiones, los órdenes humanos y sociales fundamentales se legitiman religiosamente. La antigua doctrina filosófica del derecho natural trataba de racionalizar estas ideas religioso-universales. Con ello sometía el orden positivo a la norma crítica de un derecho indisponible, que también vinculaba a los gobernantes y que en caso de necesidad podía hacerse valer contra ellos. Los padres de la Iglesia elaboraron una síntesis entre el pensamiento iusnaturalista y el mensaje del reinado de Dios, que es al mismo tiempo el reinado de la justicia, la verdad, la paz y el amor. De esta síntesis nació el humanismo europeo, la cultura europea, que en múltiples transformaciones llegó hasta el clasicismo moderno y hasta bien entrado el siglo XIX.

En la Modernidad, sin embargo, se desencadenó el proceso –que transcurrió en diversas fases– de la emancipación del humanismo europeo respecto de sus contextos de fundamentación eclesiales, cristianos y, por último, también religiosos. A este proceso de progresiva secularización contribuyó la división eclesial del siglo XVI. Puesto que el cristianismo no podía servir ya de vínculo integrador de todos, no hubo más remedio que situar la convivencia sobre una base religiosamente neutral. La religión se convirtió en asunto privado; y la sociedad, en su estructura, devino arreligiosa, atea. El mundo perdió toda referencia a Dios; y la fe, el cristianismo y la Iglesia se tornaron cada vez más ajenos al mundo y vacíos de realidad.

Derecho, libertad, conciencia –nociones todas de honda raigambre cristiana– fueron aisladas de su contexto originariamente religioso y cristiano y empleadas en sentido crítico contra el cristianismo. A causa de ello se convirtieron en ideas cristianas «disloca(liza)das» y en extremo sensibles a la crisis. Pues esos valores y otros como cultura, nación o raza, cuando son absolutizados, devienen por fuerza totalitarios y llevan a la represión de la libertad humana. Así se llegó a la «dialéctica de la Ilustración» (Horkheimer y Adorno), en la que la racionalidad se transformó bruscamente una y otra vez en ciego irracionalismo. El más clamoroso ejemplo de tal alejamiento de la cultura cristiana y su transformación en barbarie fue el nacionalsocialismo. También el marxismo contiene, si bien de otro modo, elementos secularizados y pervertidos de la esperanza cristiana en la salvación. Por último, nuestra entera civilización científico-

tecnológica tiene raíces en la fe bíblica en la creación. Sin embargo, cuando el encargo cultural que, fundamentado en la creación, recibe el ser humano se aísla de su fundamentación y limitación religiosa, entonces se produce una cínica explotación de la naturaleza, que en último término lleva asimismo a la explotación del hombre por el hombre y a la destrucción de las condiciones de la vida humana. [...]

A la vista de la amenaza que se cierne sobre el humanismo de impronta cristiana y de su disolución en la historia moderna de emancipación, resulta comprensible que la Iglesia tardara tanto tiempo en reconocer las raíces parcialmente cristianas de esta y sus legítimas aspiraciones y que al principio su reacción fuera apologético-defensiva y restauradora. En el documento de trabajo *La Iglesia y los derechos humanos* (1974), de la Pontificia Comisión de Justicia y Paz, se admite sin ambages que la reacción de la Iglesia ante el movimiento moderno de derechos humanos se ha caracterizado con demasiada frecuencia por los titubeos, las objeciones y las reservas; más aún, se habla incluso de abierta hostilidad y condena por los papas. Eso, por desgracia, es muy cierto. En el siglo XIX se llegó al integrismo, esto es, a una suerte de totalitarismo religioso, que pretendía derivar la respuesta a todas las cuestiones de la vida privada y pública directamente de la fe y someter todos los ámbitos de la cultura mundana a la reglamentación por parte del magisterio eclesiástico. Eso llevó a un catolicismo cerrado en sí, pero también a un catolicismo aislado del desarrollo global de la sociedad y rígidamente jerarquizado, con una tendencia excesiva a conservar [*bewahren*] en vez de acreditar [*bewähren*]. En distintos movimientos y organizaciones laicales se preparó ya en el siglo XIX un giro, que desde León XIII en adelante fue apoyado también por el magisterio. El Concilio Vaticano II ayudó a que estas tendencias se consolidaran. Asumiendo las posiciones de Tomás de Aquino, el Concilio reconoció expresamente la autonomía de los ámbitos seculares, distinguiendo de forma clara, sin embargo, esta autonomía fundamentada en la creación del autonomismo ateo (cf. GS 36, 41 y 56). Con ello rechazó tanto el secularismo como el integrismo y el clericalismo, que ignoraba que la competencia primordial en el ámbito mundano corresponde a los laicos (cf. LG 21 y 36s; GS 43). En la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, el Concilio recibió y legitimó cristianamente además aspiraciones esenciales de la subjetividad moderna, dando así el paso del derecho objetivo de la verdad al derecho subjetivo de la persona. Con ello no se revoca el carácter vinculante de la verdad objetiva, por la que debe guiarse la conciencia personal; antes al contrario, se reconoce que la verdad plantea

su pretensión solo en virtud de la verdad misma y por mediación de la conciencia (cf. DH 1 y 3). [...]

Todo esto pide una nueva relación o, equivalentemente, una renovación de la clásica relación entre cristianismo y sociedad moderna, entre salvación cristiana y bien humano. [...]

La idea fundamental del humanismo tanto antiguo como bíblico reza: el hombre es un ser finito. Por eso, solo puede ser humano si no pretende ser como Dios, si reconoce la medida que le es impuesta y no incurre en orgullo desmesurado, en *hýbris*. En su finitud, él mismo no puede «obrar» la realización de su ser. Para realizarse, depende de otros, depende del amor. En el amor experimenta el hombre la grandeza y la miseria de su condición humana. La grandeza, porque el amor dinamita la estrechez de su yo y lleva al hombre más allá de sí mismo, concediéndole así realización, felicidad, bienaventuranza. La miseria, porque el amor es algo expuesto a múltiples amenazas y sumamente vulnerable; puede fracasar, ser objeto de abusos y resultar pervertido de mil formas distintas. Incluso cuando se vive logradamente, el amor está asociado a la melancolía de la realización; en él se abre el anhelo de una realización siempre mayor y más profunda. Tanto en el éxito como en el fracaso de su amor, el ser humano se experimenta a sí mismo como misterio, como pregunta para la que no dispone de respuesta alguna. Pues en el fondo espera en –y aguarda– un sí incondicional del amor, una aceptación incondicional, que en último término tan solo Dios puede conceder. Únicamente en Dios encuentra la inquietud del corazón humano su apaciguamiento definitivo (Agustín).

Signos sagrados

El mundo se ha mundanizado. La religión puede desempeñar todavía algún papel en el ámbito privado y personal, pero no hay ningún espacio para lo sacro en el ámbito público. Los signos sagrados, los lugares sagrados y los tiempos sagrados han perdido su función unificadora y, en este sentido, vinculante para todos. En tiempos recientes se está intentando a menudo desterrar por completo de la escena pública los signos sagrados y además, y de paradójica manera, en nombre de la tolerancia.

Hay aquí una nueva y excitante situación. Lo sacro, en efecto, y la diferencia entre sagrado y profano, es algo que forma parte de los fundamentos de la historia universal de la humanidad y de la cultura. Me remitiré aquí tan solo a dos conocidos científicos de las religiones: Émile Durkheim y Mircea Eliade. Este segundo escribe: «Todas las definiciones hasta ahora dadas del fenómeno "religión" revelan un elemento común; todas y cada una de ellas contraponen de alguna manera lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y la vida mundana». Lo sacro es el espacio delimitado frente a lo profano; lo profano es lo que se encuentra delante del *fanum*, delante del santuario. También el lenguaje bíblico conoce esta distinción. En efecto, la palabra bíblica para sacro (hebreo: *qadoš*, griego: *témenos*, latín: *sanctus*) se deriva de la raíz «poner aparte, delimitar y separar del conjunto».

Cuando lo sacro y lo profano están tan relacionados entre sí, la pérdida de lo sacro significa también la pérdida de lo profano. No hay ya ningún espacio profano delante del *fanum*, del santuario, ningún espacio de lo sacro delimitado frente a lo profano. No se puede olvidar, reprimir, suprimir, negar, cuestionar, combatir lo sacro y conservar lo profano, lo que está delante del santuario. Ambos espacios han desaparecido. No se puede simplemente zarandear un protofenómeno como lo sacro y dejar en su anterior estado todo lo demás. Se mantiene viva la conciencia de lo que falta. [...]

Estas dos cosas, el temor reverencial ante algo que es sacro, que es inaccesible e intocable, y lo *fascinosum* de lo admirable, no existen ya hoy para muchos. Nuestro mundo está, según una célebre sentencia de Max Weber, desencantado. Se ha hecho más objetivo, más sobrio, a menudo también trivial y banal. Cuando la distinción entre sacro y profano falta, entonces todo es indiferente, uniformemente monótono, gris sobre gris. Donde antes había trascendencia en otro universo misterioso, maravillosamente divino,

ha penetrado a menudo el gran bostezo, y donde hubo dioses, retorna una y otra vez la angustia frente a fantasmas merodeadores siempre nuevos. [...]

No hay ninguna salida, al menos ninguna buena. Y queda todavía otra cosa. Tras la pérdida de lo sacro, flota una cierta nostalgia y melancolía, el sentimiento de que algo falta. Este interés permanente puede expresarse en atracción por lo exótico y cualquier visita a una librería un tanto especializada indica que esta atracción es actualmente grande. En muchos jóvenes se trata de mundos fantásticos como el de Harry Potter, donde hechiceros, brujas y seres mágicos están de pronto nuevamente aquí. En un nivel más elevado, el arte sustituye a la religión. No las iglesias: los museos son los nuevos templos. También este es un fenómeno difundido entre los jóvenes que da motivos de reflexión.

Va en aumento, por lo demás, en muchos la conciencia de lo que falta, y hay más personas de las que imaginamos que se encuentran en el peldaño de la búsqueda, en camino hacia los lugares y los tiempos sacros. Son rastreadores y peregrinos, a menudo a un mismo tiempo atraídos y repelidos, como corresponde al fenómeno de lo sacro. Muchos de ellos no han traspasado todavía el umbral de la Iglesia; les resulta demasiado alto; otros se sienten poco acogidos o incluso rechazados. Se encuentran, por así decirlo, en el atrio de los gentiles.

Este atrio de los gentiles existía de hecho en el recinto del templo de Jerusalén. Estaba rodeado de una espléndida columnata, pero al mismo tiempo aislado, por un muro de piedra, del interior del templo, al que solo los judíos tenían acceso. A los demás les estaba prohibido, bajo amenaza de pena de muerte. La buena noticia en el Nuevo Testamento es que este muro separador ha sido demolido por la cruz de Cristo. Todos tienen ahora acceso al santuario, todos son conciudadanos de los santos y familiares de Dios (cf. Ef 2,14.19). Incluso el velo ante el Santísimo se desgarró de arriba abajo por la muerte de Cristo (cf. Mc 15,38).

Todo esto ha sido ya interpretado en el sentido de que ha quedado suprimida la diferencia entre lo sacro y lo profano. Pero precisamente la Carta a los Efesios, que con tanta claridad afirma que han caído los muros, habla, con no menor claridad, del signo sacro básico, a saber, del bautismo por el agua en virtud del cual somos purificados y santificados de modo que tenemos acceso al Dios Santo (cf. Ef 5,26). No se puede, pues, trotar indistintamente, tampoco según la Carta a los Efesios, desde el ámbito del mundo al mundo de lo sacro. Se necesita purificación y santificación. Los

primeros cristianos se entendieron a sí mismos, por consiguiente, como los santos, es decir, los santificados, como los elegidos, y como el pueblo propiedad especial de Dios (cf. 1 Pe 2,9).

No ha sido, pues, eliminada en el Nuevo Testamento la diferencia entre sacro y profano, pero sí ha recibido una nueva definición. [...] Lo hacemos también movidos por el interés de mostrar, a quienes se encuentran en el atrio de los gentiles, una vía de acceso, y pienso que, en cierto modo, todos nos hallamos un poco dentro de este espacio.

5.
La Iglesia, lugar de la presencia divina

«Mas como Jesús, después de haber padecido muerte de cruz por los hombres, resucitó, se presentó por ello constituido en Señor, Cristo y Sacerdote para siempre (cf. Hch 2,36; Heb 5,6; 7,17-21) y derramó sobre sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cf. Hch 2,33). Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria» (*Lumen gentium* 5).

La Iglesia como sacramento

El misterio salvífico de Dios en Jesucristo llega realmente al mundo cuando es aceptado en la fe y atestiguado públicamente. Así, la Iglesia, la comunidad de los creyentes, es un aspecto esencial de la realización del divino designio salvífico. Constituye la «llegada de la autocomunicación de Dios a su destino». En cuanto tal, la Iglesia es fruto y medio salvífico a la vez. Pues, amén de signo actualizador de la salvación de Dios en Jesucristo, también es medio sacramental para comunicar tal salvación escatológica a todos los seres humanos.

La aplicación del término «sacramento» a la Iglesia establece ante todo una relación entre lo visible y lo invisible en la Iglesia que esquiva tanto el espiritualismo como el naturalismo o sociologismo. Si la Iglesia es signo cumplido de la salvación escatológica, ello comporta simultáneamente tanto la unidad como la diferencia de la forma visible (institución) y el contenido de su testimonio. De la unidad del signo y lo designado forma parte también el hecho de que la Iglesia concreta [...] no puede por principio caer fuera de la verdad y el amor de Dios; si esto fuera posible, la victoria definitiva no correspondería a la verdad de Dios, sino a la mentira y el mal.

La Iglesia como casa de la Sabiduría

La orientación escatológica de la Iglesia sería en último término un bello, pero vacío sueño [*Traum*], no mucho más que mera espuma [*Schaum*], si no tuviera fundamento en la realidad y contara asimismo con una base creacional. La escatología sin protología no sería sino utopía; y la Iglesia sería entonces un añadido ideológico, una estructura complementaria de la realidad, una superestructura sin nada que ver con la realidad y la vida. Pero no es eso, según el testimonio de la Escritura, lo que ocurre. Pues así como Jesucristo mismo era ya antes de toda creación (cf. Jn 1,1-3); así como él es el primogénito de la creación entera, en el cual y a través del cual todo fue creado (cf. Col 1,15s); así como nosotros fuimos elegidos en él antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,4), así también está la Iglesia, según los padres, fundamentada protológicamente en la creación. Según algunos padres, la Iglesia es anterior a toda creación.

No son estas especulaciones alejadas del mundo y de la Biblia; antes bien, retoman lo que ya está preparado en la teología sapiencial del Antiguo Testamento. La sabiduría veterotestamentaria es sabiduría de vida y experiencia; asume la experiencia vital, quiere ordenarla y orientar la praxis vital conforme a este orden. Según los escritos sapienciales del Antiguo Testamento, la Sabiduría (ahora con mayúscula, ya que tiene carácter personal) es principio originario y ordenador del mundo creado. Era antes de toda creación y subyace a toda creación (cf. Prov 8,22-31; Eclo 24,3-12). Esta doctrina sapiencial de Israel se inserta en la tradición del Antiguo Oriente, en especial la de Mesopotamia y Egipto. Pero es conciencia distintiva de Israel que la Sabiduría no encontró morada en ningún lugar del mundo, en ningún lugar entre las naciones. Solo en Israel, el pueblo de Dios, en Sion y en la ley encontró residencia la Sabiduría (cf. Eclo 24,4-19). De ahí que la ley no fuera para los judíos piadosos una carga pesada impuesta, sino un regalo, una alegría, luz y lámpara en el camino de la vida (cf. Sal 119).

El Nuevo Testamento hizo suya esta idea y la desarrolló. Reconoce en Jesucristo el lugar en el que, al llegar la plenitud de los tiempos, la sabiduría de Dios apareció y tomó sitio en el mundo. En él, en el Logos eterno, todo fue creado; él es luz y vida en toda realidad (cf. Jn 1,3s.14). El Logos eterno, en el que todo fue creado, es la luz que ilumina a todo ser humano que viene a este mundo. Pero los hombres no lo acogieron (cf. Jn 1,3-5.10s); prefirieron las tinieblas a la luz (cf. Jn 3,10). Pese a ello, Dios quiso que a los

seres humanos no nos faltara la luz de la vida. Así, el Logos mismo se hizo hombre y habitó entre nosotros (cf. Jn 1,14). Apareció como luz del mundo (cf. Jn 8,12).

Pablo lleva esta idea aún más allá. Los hombres reprimen la verdad de Dios, que desde la creación del mundo puede ser percibida con la razón (cf. Rom 1,18-20). La ley de Dios está escrita también en el corazón de los paganos (cf. Rom 2,15), pero estos confunden la verdad de Dios con la mentira (cf. Rom 1,25). Así, la sabiduría de Dios se ha manifestado en figura paradójica en la cruz de Jesús; a través de la cruz, que para el mundo es necedad, ha hecho Dios que la sabiduría del mundo quede desenmascarada como necedad (cf. 1 Cor 1,24.30). Ahora, la Sabiduría, que ordena la creación entera, confiriéndole sentido, y que se ha manifestado al mundo oculta en Jesucristo, es anunciada por la Iglesia (cf. 1 Cor 2,6-9). Todo el mundo debe recibir a través de la Iglesia noticia de la «multiforme sabiduría de Dios» aparecida en Jesucristo (Ef 3,10). Debe anunciar la sabiduría manifestada en Jesucristo como la verdadera sabiduría y contraponerla como sabiduría de Dios a la sabiduría del mundo, que se cierra a Dios.

Los apologetas protocristianos expusieron esta idea con la ayuda de conceptos de la doctrina estoica del Logos. Según esta doctrina, el Logos gobierna la realidad entera; en toda realidad se encuentran semillas y fragmentos del Logos (*lógoi spermatikoí*). Así, los apologetas pudieron afirmar: el Logos universal, que todo lo determina, habita en todos y cada uno de los hombres, en Sócrates al igual que en los bárbaros. Pero el Logos ha aparecido en su plenitud en Jesucristo. Así, todos cuantos viven después de la aparición del Logos son propiamente cristianos. Reflexiones análogas se encuentran en Clemente de Alejandría, quien habla de una pedagogía divina. Eusebio de Cesarea escribió una *Praeparatio evangelica* que comprende quince libros. Al final de la Edad Media fue sobre todo Nicolás de Cusa (1401-1464) quien, en su tratado *De pace fidei*, retomó tales ideas. El Concilio Vaticano II hizo suya esta teoría en muchos pasajes de sus documentos.

La idea que nos ocupa puede expresarse también como sigue: la sabiduría universal de Dios se ha concretado en Jesucristo. Este es el *concretum universale*. Tal concreción representó un escándalo ya para sus contemporáneos (cf. Mt 11,5; Lc 7,23) y sigue representándolo en la actualidad. ¿Cómo es posible, cabe preguntarse, que mi salvación y la salvación del mundo entero dependan de esta persona concreta que vivió en un rincón del mundo de aquella época, de esta persona concreta, no de otra, no de Buda, ni de Mahoma, ni de cualquiera de las múltiples personas que se han presentado y se

presentan como salvadores o mesías o han sido o son tomadas por tales? La Biblia, en cambio, afirma: Dios no solo se ha hecho hombre, sino que se ha hecho este hombre concreto.

Este escándalo se transfiere asimismo a la Iglesia. Ella es el desvelamiento tanto de la sabiduría de Dios como de la verdadera sabiduría del mundo. Mediante su mensaje sobre Jesucristo, la Iglesia debe hacer brillar la luz en medio de la oscuridad del mundo (cf. Jn 1,4.9; 8,12). O dicho con mayor literalidad de lo habitual en estas expresiones: los mensajeros del Evangelio no son personajes oscuros, no son hombres de las tinieblas. En confrontación con la sabiduría mundana olvidadiza de Dios, ellos operan la verdadera ilustración [*Aufklärung*], que es una iluminación. Hacen patente el sentido profundo y último de la realidad y de la vida, ofreciendo con ello luz y orientación en el camino de la vida.

A través de la luz que ilumina a todo hombre, el único pueblo de Dios habita en cierto sentido en todos los pueblos. Jesucristo ha venido para congregar a todas las naciones y culturas. La Iglesia, «introduciendo este reino [de Dios], no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes al contrario, fomenta y asume –y, al asumirlas, purifica, fortalece y eleva– todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno» (LG 3). Con ello, el Concilio destaca una triple referencia: reconocer y conservar; purificar; consumar. También cabe hablar, siguiendo a Hegel, de un triple significado del término *Aufhebung*, que se puede traducir –imperfectamente, cómo no– por «subsunción»: en el sentido de conservar, en el sentido de eliminar y en el sentido de elevar a un plano superior. Todo eso es tarea de la Iglesia en la predicación de la sabiduría de Dios manifestada en Jesucristo.

Esperanza en un nuevo Pentecostés

Así, la renovación de la Iglesia no se puede determinar de antemano con un programa aquilatado hasta el más mínimo detalle. En último término, la renovación únicamente es posible a través de un Pentecostés renovado, algo de lo que habló el Santo Padre Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II, así como durante su apertura el 11 de octubre de 1962.

Si estamos convencidos de que en último término solo el Espíritu de Pentecostés puede regalar la renovación, entonces debemos hacer antes de nada lo que los primeros discípulos y discípulas hicieron antes de Pentecostés. A la sazón se congregaron los apóstoles y las mujeres que habían acompañado a Jesús, junto con María, la madre del Señor, y perseveraron unánimes en la oración (cf. Hch 1,12-14). También hoy es determinado el futuro de la Iglesia en primer lugar por los orantes, y la Iglesia del futuro será sobre todo una Iglesia de orantes.

La Iglesia, sacramento de la misericordia

El mandamiento de la misericordia rige no solo para el cristiano individual, sino también para la Iglesia en su conjunto. Al igual que ocurre con el cristiano individual, también en el caso de la Iglesia el mandamiento de la misericordia está fundado en el ser de la Iglesia como cuerpo de Cristo. De ahí que la Iglesia no sea una especie de agencia de servicios sociales y de caridad; en cuanto cuerpo de Cristo, la Iglesia es sacramento de la permanente y eficaz presencia de Cristo en el mundo y, por ende, sacramento de la misericordia. Y esto lo es como *Christus totus*, como Cristo cabeza y miembros. Así, la Iglesia se encuentra con Cristo mismo en sus propios miembros y en las personas necesitadas. A través de la palabra y el sacramento, pero también a través de su vida toda, la Iglesia tiene que hacer presente en la historia y en la vida del cristiano individual el evangelio de la misericordia, que es el propio Jesús. Pero ella misma es también objeto de la misericordia divina. Como cuerpo de Cristo ha sido salvada por Jesucristo, pero en su seno alberga asimismo a pecadores y, por tanto, debe ser purificada una y otra vez, a fin de existir pura y santa (cf. Ef 5,23-26s). Por eso, debe preguntarse sin cesar y con actitud autocrítica si está de hecho a la altura de lo que es y debe ser. A la inversa, nosotros, siguiendo el ejemplo del propio Jesucristo, no debemos tratar con fatuidad, sino con misericordia los defectos y errores de la Iglesia. Pero hemos de tener claro que una Iglesia sin caridad y sin misericordia no es ya la Iglesia de Jesucristo. [...]

Así, el mensaje de la misericordia no tiene solo consecuencias para la vida de los cristianos individuales, sino también consecuencias –y muy importantes– para la doctrina, la vida y la misión de la Iglesia. El más grave reproche que cabe hacerle a la Iglesia y con frecuencia se le hace es que ella misma no lleva a la práctica lo que anuncia a otros; más aún, que muchas personas la experimentan como severa e inmisericorde. De ahí que el papa Juan XXIII dijera con motivo de la inauguración del Concilio Vaticano II que hoy la Iglesia debe emplear sobre todo la medicina de la misericordia. El papa Juan Pablo II se hace eco de esta afirmación en la encíclica *Dives in misericordia*, en la que dedica un capítulo entero al tema de «la misericordia divina en la misión de la Iglesia». El pontífice polaco acentúa que es tarea de la Iglesia dar testimonio de la compasión divina. [...]

La palabra «misericordia» puede ser malentendida y abusivamente utilizada no solo en la esfera de la vida personal, sino también en la esfera institucional de la Iglesia. Tanto en uno como en otro ámbito, ello ocurre cuando este término se confunde con una débil indulgencia y una actitud de *laissez faire*. Donde esto acontece, se cumple aquello de *corruptio optimi pessima* (la corrupción de lo mejor conduce a lo peor). Surge entonces el peligro de hacer de la gracia cara divina, «comprada» y «merecida» por Dios en la cruz al precio de su propia sangre, una gracia barata, el peligro de convertir la gracia en una ganga. Dietrich Bonhoeffer formuló claramente y sin ambages lo que se pretende decir con esta expresión: «“Gracia barata” significa justificación del pecado, no del pecador». «“Gracia barata” es el anuncio del perdón sin penitencia, el bautismo sin disciplina comunitaria, la Cena sin reconocimiento de los pecados, la absolución sin confesión personal». [...]

Puesto que la disciplina eclesiástica responde a la intención del Evangelio, también debe ser aplicada con la intención y el espíritu del Evangelio. Así, Pablo deja claro que la pena de exclusión de la comunidad debe ser entendida como una pena coercitiva; debe llevar al pecador a la reflexión y la conversión. Pablo quiere entregar el pecador a Satanás, «de modo que su espíritu se salve el día del Señor Jesús» (1 Cor 5,5). Si el pecador se arrepiente y se convierte, la comunidad debe actuar de nuevo con clemencia (cf. 2 Cor 2,5-11). El castigo es, por tanto, la *ultima ratio* y, como tal, ha de estar temporalmente limitado. Es el último y drástico medio de la misericordia. Cabe hablar del significado pedagógico y terapéutico de la disciplina penitencial. Tiene en el fondo un significado escatológico: anticipa el juicio escatológico y, por medio del castigo temporal, previene del eterno. Así entendida, no se trata de dureza inmisericorde, sino de un acto de misericordia.

Semejante comprensión de la disciplina eclesiástica como amarga –pero necesaria– medicina de la misericordia no es legalismo ni laxismo. Se corresponde con una tradición que, con la vista puesta en sus curaciones milagrosas, ha entendido a Jesús como médico, *sōtḗr*, *salvator*, *medicus*, venerando a los médicos santos (Lucas, Cosme, Damián, etc.) y considerando al pastor de almas, en especial al confesor, no solo como juez, sino sobre todo como médico de almas.

Esta concepción médico-terapéutica del derecho canónico y de la disciplina eclesiástica nos lleva a la pregunta fundamental por la interpretación del derecho canónico, o sea, a la hermenéutica del derecho canónico. Se trata de una cuestión muy

amplia que, en este contexto, como es evidente, no podemos abordar de forma exhaustiva, sino solo bajo el punto de vista de la relación entre el derecho canónico y la misericordia. [...] Desde un punto de vista teológico, se trata de realizar la verdad en el amor (cf. Ef 4,15), esto es, de obrar lo justo bajo la guía del amor. Así, el juez eclesiástico, además de estar dotado de la capacidad humana de juicio, ha de ser un juez justo y misericordioso conforme al modelo de Jesús. Como es obvio, no debe tergiversar el sentido objetivo de la ley según la situación en razón de una malentendida bondad. Antes bien, tiene que aplicarlo del modo que sea justo y equitativo en cada situación; además, se dejará afectar, en el sentido de la misericordia cristiana, por la situación del otro, intentando entender a este en consideración de la situación en que se encuentra. Y entonces dictará sentencia justa, pero no una sentencia que tenga el efecto de una guillotina, sino una sentencia que deje abierto «un resquicio para la misericordia», esto es, que posibilite al otro, siempre que muestre buena voluntad, un nuevo comienzo. El juez eclesiástico debe guiarse por el misericordioso juez Jesucristo. Y su medida ha de ser la amabilidad y la bondad (*epieíkeia*) de Jesucristo (cf. 2 Cor 10,1).

La liturgia de la Jerusalén celestial

Extraordinariamente impresionante es la exposición que el último libro de la Sagrada Escritura, el Apocalipsis de Juan, hace de la relación entre liturgia y escatología. En el dificultoso y apesadumbrado tiempo de las incipientes persecuciones cristianas, el vidente de Patmos contempla «lo que pronto va a suceder» (Ap 1,1). Son imágenes aterradoras de los inminentes choques escatológicos; sin embargo, lo que él escribe es un libro de consolación. Prevé el mundo nuevo que está por llegar. Contempla la liturgia celeste que se celebra ante el trono de Dios y del Cordero y oye el canto de querubines y serafines (cf. especialmente Ap 4–7). Sin embargo, lo que ve allí y lo que oye es una imagen, un eco de la liturgia que se realiza en la tierra. Los ángeles ante el trono de Dios celebran nuestra liturgia con nosotros y nosotros con ellos. En nuestra liturgia tomamos parte en la liturgia celeste, en la que algún día habremos de entrar para siempre.

Esa representación de la presencia de los ángeles en la eucaristía la encontramos sobre todo en la liturgia bizantina, en el himno Querubicón, en el momento de la procesión de la presentación de las ofrendas: «Místicamente ponemos a los querubines delante de nosotros, cantamos a la Trinidad dadora de vida el himno tres veces santo». Este punto de vista tampoco falta en la liturgia occidental. Se expresa sobre todo en el *Sanctus* y en el *Agnus Dei*.

Ya el profeta Isaías oyó, en la visión de su vocación, el canto del «tres veces Santo», durante el cual temblaban los umbrales del templo: «Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos. Llena está toda la tierra de su gloria» (Is 6,3). El vidente del Apocalipsis vuelve a oír este «tres veces Santo»: «Santo, Santo, Santo, Señor Dios Todopoderoso, el que era, es y será» (Ap 4,8). En nuestra celebración eucarística, el celebrante dice o canta al final del prefacio: «... permítenos asociarnos a sus [de los coros angélicos] voces cantando...». A continuación, la comunidad reunida se une *socia exsultatione*, con alegría compartida, al coro de los ángeles para con ellos glorificar al Dios tres veces Santo en adoración llena de reverencia. La liturgia no es solo una fiesta comunitaria: como fiesta comunitaria es culto divino en el que se celebra por anticipado el culto divino celeste y nosotros ya ahora tomamos parte en la liturgia celeste ante el trono de Dios.

Al igual que en el *Sanctus*, este punto de vista se expresa también en el *Agnus Dei*. Sin embargo, al contrario que en el *Sanctus*, en nuestra celebración litúrgica tratamos las más de las veces con mucho menos cuidado el *Agnus Dei*. Muchas veces ni siquiera se canta, sino que como por obligación se dice solo en voz baja: la mayoría entonces no entienden en absoluto lo que dicen. En realidad, se trata de las palabras con las que Juan el Bautista llamó la atención de sus discípulos sobre Jesús: «¡He ahí el Cordero de Dios!» (Jn 1,36). Los coros celestiales toman esas palabras, que a su vez son palabras del profeta Isaías (cf. Is 53,7), y las convierten en un canto celestial de alabanza ante el Cordero glorificado: «Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, el saber, la fuerza, el honor, la gloria, la alabanza» (Ap 5,12).

Según el Apocalipsis de Juan, el *Agnus Dei* es el canto de los salvados. Este canto convierte la eucaristía en fiesta de los salvados por el Cordero, de aquellos que Dios hizo reyes y sacerdotes (cf. Ap 5,10). En el *Agnus Dei*, la comunidad que celebra la eucaristía se convierte en fiesta del sacerdocio real de todos los bautizados. Por eso, en nuestra liturgia no deberíamos dar al *Agnus Dei* un trato tan negligente. A esto se añade que la invocación final, *Dona nobis pacem*, es una oración de súplica por la venida de la paz (*šalom*) escatológica prometida, la paz para todo el mundo, de la que verdaderamente estamos muy necesitados. Mediante esta invocación por la paz, la comunidad que celebra la eucaristía presta su servicio sacerdotal a la totalidad del mundo y de la creación.

Finalmente, en todas las antiguas liturgias se encuentra la imagen del ángel oferente. Según la Biblia, los ángeles acompañan la historia entera de la salvación, así como también a los creyentes individuales. De este modo, los ángeles actúan también en la celebración de la eucaristía. A esto hace referencia el Apocalipsis. Habla de un ángel que se coloca junto al altar con un incensario de oro, en el que se ha puesto incienso abundante que se quema ante el altar de oro, delante del trono, para así presentar a Dios las oraciones de todos los santos (cf. Ap 8,3s). Esta imagen vuelve a encontrarse en el Canon romano, que actualmente es la Plegaria eucarística primera, en la oración *Supplices*: «Te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que esta ofrenda sea llevada a tu presencia, hasta el altar del cielo, por manos de tu ángel». Esta oración expresa que hay ángeles que llevan nuestra oración y nuestro sacrificio ante Dios.

Hay ángeles que acompañan también a los cristianos individuales no solo en esta vida; los acompañan también en su último viaje, el viaje a la eternidad. Esta convicción

de fe encuentra una impresionante expresión en las oraciones de la liturgia de difuntos y de la sepultura, sobre todo en el canto: *In paradisum deducant te angeli*, «Que los ángeles te acompañen al paraíso». Todo esto puede parecernos a los hombres y mujeres de hoy muy extraño. Pero si se lleva hasta el final, puede ser una consoladora seguridad el saber que existe la escala de Jacob, por la que ángeles de Dios suben y bajan del cielo a la tierra para acompañarnos también a nosotros en el último viaje (cf. Gn 28,12; Jn 1,51).

La comunión de los santos

No solo los ángeles hacen fiesta con nosotros en la misa. Celebran también con nosotros todos los santos y bienaventurados del cielo. Celebramos la eucaristía en la gran comunidad de los santos. Cuando al vidente del Apocalipsis se le descorre en cierto modo la cortina que da al mundo celestial, ve «una multitud enorme que nadie podía contar, de toda nación, raza, pueblo y lengua: estaban delante del trono y del Cordero, vestidos de estolas blancas y con palmas en la mano». Como interpretación se le dice: «Estos son los que han salido de la gran tribulación, han lavado y blanqueado sus estolas en la sangre del Cordero. Por eso están ante el trono de Dios y le dan culto día y noche en su templo» (Ap 7,9.14s; cf. 14,1-5). Efectivamente, los santos y beatos del cielo, todos los innumerables mártires y confesores, también los incontables mártires de nuestros días concelebran con nosotros. En la liturgia nosotros somos acogidos en la gran comunidad de los santos.

Ya en los primeros tiempos se celebraba litúrgicamente el aniversario de la muerte de los mártires. La Iglesia primitiva hablaba de natalicio (*dies natalis*), porque ya como en el caso del protomártir Esteban, en la hora de la muerte se abre el cielo (cf. Hch 7,55). Así, el martirio era para la Iglesia primitiva un acontecimiento escatológico. El Canon romano, o Plegaria eucarística primera, está lleno de ellos: Lino, Cleto, Clemente... Juan, Esteban, Matías, Bernabé..., pero también Felicidad, Perpetua, Ágata, Lucía... En las nuevas plegarias eucarísticas, el recuerdo de los santos se hace muy en general; sin embargo, se nombra expresamente a María, la Madre de Dios, y recientemente también a san José, su esposo. Hoy pensamos también en los mártires del siglo pasado y del presente. Igualmente podemos nombrar a los santos del día cuyo onomástico celebramos, así como a los patronos de las diócesis y de las iglesias.

Una vez más, las Iglesias orientales tienen para esto un sentido especialmente pronunciado. Delante del espacio del altar se encuentra el iconostasio, una pared de iconos con la representación de los santos reunidos en torno al Pantocrátor. En las catedrales de la Edad Media encontramos las imágenes de los santos en las columnas como *circumstantes*, como concelebrantes en la liturgia reunidos en torno al altar, y en las grandes vidrieras. Estas son transparentes y dejan libre la vista al otro mundo

transfigurado. Las imágenes de los santos fueron pintadas con fondo dorado para indicar que viven en el otro mundo: el mundo de la eternidad, el mundo de Dios.

Por el contrario, en la reforma litúrgica posconciliar nos hemos portado con los santos como si hubiese pasado un ciclón. Con frecuencia hemos «condenado al trastero» a los santos de nuestras iglesias como si fueran trastos viejos; las más de las veces únicamente quedan paredes blancas vacías (que seguramente están blancas a lo sumo los diez primeros años; después se quedan sucias y tiznadas. Los iconos... ¡después de siglos son todavía bellos!). Una vez me decía un arquitecto mientras me interpretaba las blancas paredes desnudas en el recinto coral de una iglesia recién construida: «Aquí se contempla directamente el más allá». Sin embargo, esto seguramente solo lo consigue un arquitecto. En las antiguas iglesias, uno lo tenía algo más fácil. En ellas siente uno directamente el recuerdo de la Carta a los Hebreos: «Vosotros os habéis acercado a Sion, monte y ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste con sus millares de ángeles, a la congregación y asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo» (Heb 12,22s). Toda celebración eucarística es en cierto modo una fiesta de Todos los Santos.

En esta gran comunión estamos también con aquellos que convivieron con nosotros, con nuestros familiares, amigos, conocidos, llamados a la morada de la eternidad. En las plegarias eucarísticas se encuentra, tras el recuerdo de la comunión de los santos, el memento de los difuntos. Nuestros lazos humanos no se rompen en la muerte; solo se transforman. Seguimos unidos en una comunión de vida, de intereses y de oración, y podemos interceder unos por otros ante Dios. Ya el Antiguo Testamento dice que es «una idea piadosa y santa» orar por los difuntos (cf. 2 Mac 12,45). Por eso es completamente razonable, y consolador para los familiares, que se pronuncien en la eucaristía dominical, en su momento, los nombres de los miembros de la comunidad llamados a la casa del Padre la semana anterior. Ellos están en la celebración de la eucaristía con nosotros de manera nueva.

San Agustín expresó insuperablemente la gran comunión y el vínculo de todos en el Cuerpo de Cristo, en la interpretación del Salmo 36: «Miembros de Cristo y Cuerpo suyo somos todos nosotros de manera especial: no solo nosotros, los que estamos aquí reunidos, sino nosotros los que estamos sobre toda la extensión de la tierra; no solo nosotros, los de hoy, sino, ¿cómo puedo decirlo?, desde Abel el justo hasta el fin del mundo... todo es el Cuerpo único de Cristo». Pero, porque Cristo es la cabeza de todos los poderes y potestades, «por eso, esta Iglesia, que peregrina aquí en tierra extraña, está

unida con aquella Iglesia celeste donde tenemos por conciudadanos a los ángeles...» (*En. in Ps* 36, *sermo* III, 4).

6.
La unidad de los creyentes en Jesucristo

«Hoy, en muchas partes del mundo, por inspiración del Espíritu Santo, se hacen muchos intentos con la oración, la palabra y la acción para llegar a aquella plenitud de unidad que quiere Jesucristo. Este sacrosanto Concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente en la empresa ecuménica» (*Unitatis redintegratio* 4).

«Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abrahán.

Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abrahán según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la antigua alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo. La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, "a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne" (Rom 9,4-5), hijo de la Virgen María.

Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo.

Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita, gran parte de los judíos no aceptaron el Evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación. La Iglesia, juntamente con los profetas y el mismo apóstol, espera el día, que solo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y "le servirán como un solo hombre" (Sof 3,9)» (*Nostra aetate* 4).

Jesucristo, palabra definitiva de Dios

Si Dios se ha comunicado de manera plena, definitiva y sin reservas en la persona y la historia de Jesucristo, entonces Jesucristo es *id quo maius cogitari nequit*, «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» (Anselmo de Canterbury); entonces, él es también *id quo Deus maius operari nequit*, «aquello mayor que lo cual Dios nada puede hacer». Así, según la esencia del acontecimiento Cristo, no puede haber ninguna otra religión o cultura que sobrepuje o complemente el orden salvífico cristiano. Todo lo que las demás religiones contienen de verdadero y bueno participa de lo que en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud.

Pero ninguna persona, tampoco ningún dogma de la Iglesia puede agotar nunca este misterio. Según el Nuevo Testamento, el Espíritu de Dios nos ha sido prometido para introducirnos de forma siempre nueva y siempre más profunda en este misterio (cf. Jn 16,13). El encuentro con otras religiones puede ser en ello un camino para que se nos manifiesten más profundamente determinados aspectos de ese misterio único. El diálogo interreligioso no es, por eso, una calle de dirección única; es un encuentro real que, para nosotros los cristianos, puede representar un enriquecimiento. En él, no solo damos, sino que también aprendemos y recibimos, porque de ese modo somos capaces de comprender la entera plenitud del misterio que se nos ha regalado en Jesucristo, en su longitud y su anchura, en su altura y su profundidad (cf. Ef 3,18).

Según esto, tanto trinitaria como cristológicamente nos es dada de antemano una comprensión de la unidad y la definitividad que no es totalitaria, sino que más bien concede espacio al otro y lo libera. En efecto, forma parte de la esencia del amor verdadero el unir en lo más íntimo sin acaparar al otro, sino llevándolo más bien a su propia realización.

Estas reflexiones especulativas devienen concretas y prácticas si consideramos la vida de Jesús. Él es, como nos atestiguan los evangelios, el hombre para los demás; él, el Señor, ha venido no para dominar, sino para servir y para entregar su vida «por muchos» (Mc 10,45 par.). Él, que se vació de sí mismo hasta la muerte, será elevado y establecido como Señor del universo (cf. Flp 2,6-11). Así, el servicio abnegado y autoconsuntivo se convierte en la nueva ley del universo.

Si la tesis de la definitividad y validez universal del orden salvífico cristiano se entiende de esta manera, entonces ella fundamenta, por una parte, la misión universal como algo que forma parte indispensable de la naturaleza de la Iglesia y, por otra, salvaguarda y defiende tanto la libertad del individuo como el valor y la dignidad de las culturas correspondientes. Precisamente en su concreta firmeza, opuesta a todo sincretismo y relativismo, esa misión universal de la Iglesia fundamenta una relación respetuosa, más aún, dialógica y diaconal con las demás religiones, que rechaza también todo fundamentalismo. Así entendidas, la definitividad y la validez universal del orden salvífico cristiano no constituyen una tesis imperialista que acapare o reprima otras religiones. Aún menos fundamentan y permiten una comprensión y una praxis imperialistas de la misión. No tienen nada que ver con una conquista del mundo, aunque a lo largo de la historia ocasionalmente hayan sido malentendidas e instrumentalizadas en ese sentido.

Esta relación dialógica y diaconal tiene tres aspectos: la confesión de fe en Jesucristo como palabra definitiva y universalmente válida de Dios afirma, respeta y defiende todo lo que en las otras religiones es verdadero, bueno, noble y santo (cf. Flp 4,8) [*via positiva seu affirmativa*]; critica proféticamente lo que en ellas menoscaba el honor de Dios y la dignidad del ser humano en tanto en cuanto mezcla lo divino y lo humano, de suerte que ni Dios ni el hombre son respetados en la dignidad propia de cada uno (*via negativa seu critica et prophetica*); y quiere, por último, invitar a las otras religiones a la fe en Jesucristo y a alcanzar, a través de la participación en la plenitud de este, su propia plenitud y perfección (*via eminentiae*).

El decreto del Concilio Vaticano II sobre la misión, *Ad gentes*, sintetiza estas tres dimensiones afirmando: todo lo que de bueno y verdadero hay en las religiones de la humanidad encuentra en Jesucristo su norma y debe ser medido críticamente en relación con él, purificado y llevado a su perfección desde él.

Así entendida, la confesión de fe cristiana es, cabalmente en su pretensión de definitividad y universalidad, tan escandalosa para para muchos, llamamiento a –y base para– la tolerancia y el respeto recíprocos, el compartir y el comunicar, el intercambio y el enriquecimiento mutuo, la comprensión, la reconciliación y la paz. Remite a aquel que es «punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (GS 45).

Ecumenismo y espiritualidad

El anhelo de una espiritualidad ecuménica encierra un peligro y posiblemente se abra aquí también una trampa. «Espiritualidad» es hoy un concepto muy utilizado y también equívoco, que con frecuencia ya solo se emplea como mera consigna. «Espiritualidad» se entiende en ocasiones en un sentido únicamente emocional como excusa para eludir un credo objetivo y como sucedáneo de este. A tal tentación sucumbieron en el pasado y sucumben en la actualidad algunos movimientos entusiastas. Esta tendencia a buscar la espiritualidad al margen de la fe objetiva de las Iglesias deviene antes o después huera y vacía; es incapaz de ayudar a las Iglesias a superar sus diferencias y resulta inútil desde el punto de vista ecuménico.

Para prevenir tales malentendidos, haremos bien en clarificar con algo más de precisión antes de nada el concepto de «espiritualidad» y el «asunto» al que se refiere. «Espiritualidad» es un término que fue acuñado en el catolicismo francés y que significa «devoción, religiosidad»; sin embargo, con ello no se cubre todo el espectro de significados de esta voz. Así, el *Dictionnaire de Spiritualité Chrétienne* entiende por «espiritualidad» aquellas actitudes, convicciones de fe y prácticas que determinan la vida de la persona y le ayudan a acceder a realidades que trascienden la percepción sensorial. Dicho de forma algo más sencilla, la «espiritualidad» puede concebirse como la conducta que el cristiano, movido por el Espíritu, manifiesta ante Dios. Según esto, el concepto incluye fe, prácticas de devoción y configuración de la vida y designa un estilo de vida guiado por el Espíritu. De ahí que la espiritualidad se entienda a sí misma como un despliegue de la existencia cristiana que acontece bajo la dirección del Espíritu Santo.

Con ello queda claro que el concepto de espiritualidad tiene dos dimensiones. Una, por así decir, «descendente» y que no está a disposición del ser humano: la acción del Espíritu de Dios. Y otra, por así decir, «ascendente»: las circunstancias y condiciones humanas en las que se encuadra la existencia cristiana y que esta intenta configurar y penetrar. Con ello, la espiritualidad se encuentra sujeta por necesidad a la tensión entre el Espíritu Santo, que actúa por doquier y en todo, y la diversidad de realidades y formas culturales y sociales de vida. La tensión entre unidad y diversidad se funda, por consiguiente, en la esencia del concepto de espiritualidad. Además, este concepto

incluye también la tensión y el conflicto entre el Espíritu Santo y el espíritu del mundo, tal como es entendido en la Biblia.

Podemos decir incluso: hasta cierto grado, las diferentes maneras de entender la espiritualidad son corresponsables de las divisiones del cristianismo. El cristianismo no se ha fragmentado principalmente por culpa de las discusiones teóricas, ni las peleas en su seno se han debido sobre todo a discrepancias doctrinales, sino que ha tenido lugar un proceso de alejamiento existencial. Formas diversas de vivir la fe cristiana han ido deviniendo mutuamente extrañas hasta alcanzar un grado de distanciamiento que ha ocasionado la incomprensión recíproca y, con ella, las divisiones. Las condiciones y circunstancias culturales, sociales y políticas han desempeñado también un papel en todo ello. Con esto no se pretende excluir que también la pregunta por la verdad haya contribuido a dicho proceso; pero desde el punto de vista histórico, la pregunta por la verdad siempre está inserta en diversas condiciones vitales humanas, en diferentes realidades experienciales concretas y, a veces, terriblemente entrelazada con ellas.

Esto puede constatarse tanto en el cisma entre Oriente y Occidente en el siglo XI como en la división eclesial occidental que resultó de la Reforma del siglo XVI. Oriente y Occidente ya se habían distanciado progresivamente en el primer milenio tanto desde el punto de vista lingüístico y cultural como político, y su relación había pasado a estar marcada por la desconfianza y la incomprensión. Las diferencias se concretaron con frecuencia en cuestiones que hoy nos parecen ora superficialidades, ora expresiones de una legítima diversidad dentro de una unidad posible: uso de pan fermentado o no fermentado en la eucaristía; diferentes ritos; diferentes disciplinas canónicas, incluso en lo concerniente a la barba de los clérigos; diferentes calendarios litúrgicos; y, sobre todo, diferentes fechas para la fiesta de Pascua y diferentes enfoques teológicos, que llevaron a la controversia sobre el *filioque*, etc. En todos estos casos se trata hasta hoy de diferentes modos de expresión y formas de vida existenciales y eclesiales globales, en las cuales prácticamente cualquier asunto concreto plantea, en especial para la Iglesia oriental, la cuestión de la identidad espiritual en conjunto. Por eso les cuesta tanto –o en el fondo les resulta imposible– a algunas Iglesias moverse en el tema, por ejemplo, de una fecha común para la Pascua, que tan importante sería para todas las comunidades cristianas. Hasta la cuestión de la fecha de la Pascua representa, para ellas, un problema dogmático.

Algo análogo ocurrió en el siglo XVI. Lutero no podía seguir conciliando su experiencia espiritual, que tenía su punto central en la justificación *sola fide* [solo por la

fe] y *sola gratia* [solo por la gracia], con una espiritualidad que se expresaba en la piedad de las indulgencias y en el entero «sistema» de una gracia transmitida sacerdotal, sacramental e institucionalmente, como el que se había desarrollado en la Edad Media. Es cierto que la praxis de las indulgencias vigente en aquella época incluía en muchos casos abusos; pero incluso una praxis purificada y teológicamente reexaminada, como la que con gran seriedad espiritual realizaron en el Año Santo 2000 millones de peregrinos a Roma, suscita en numerosos protestantes, incluidos muchos ecuménicamente abiertos, no solo incomprensión, sino desazón existencial y emocional y rechazo polémico. Esto se puede mostrar también, pese al acercamiento que entretanto se ha producido, para las formas específicamente católicas de la adoración eucarística –por ejemplo, la fiesta del Corpus Christi– o la piedad mariana. Aquí existen, como es del todo evidente, barreras no solo doctrinales, sino también emocionales.

La existencia de espiritualidades diferentes encierra en sí, por consiguiente, el peligro de la división. En modo alguno es cierto, como ingenuamente opinan algunos, que la doctrina separa, mientras que la espiritualidad une. Existe algo así como una intolerancia y una obstinación pseudoespirituales; y por desgracia, muchas de nuestras controversias tradicionales estuvieron determinadas por la actitud apologética y dogmática de quien siempre está cargado de razón; en lugar de llevar al entendimiento, no hicieron sino aumentar y cimentar el abismo entre unos y otros.

La espiritualidad ecuménica pretende contrarrestar todo esto. Exactamente igual que todos los demás enfoques ecuménicos, ya no parte de lo que nos separa, sino de lo que compartimos. Comienza por experiencias cristianas comunes y, hoy en mayor medida que en el pasado, por retos cristianos comunes en nuestro mundo más o menos secularizado y multicultural. Estas experiencias comunes nos permiten entender mejor las diferencias persistentes entre nosotros. Para llegar a un entendimiento y un acuerdo ecuménicos más profundos, se precisa sensibilidad espiritual, la comprensión de una forma de vida cristiana y eclesial diferente y al principio extraña, una comprensión sensible y empática desde dentro, no solo con la inteligencia, sino también con el corazón. La espiritualidad ecuménica implica escuchar y abrirse a la exigencia del Espíritu, quien también habla desde diferentes formas devocionales; comporta asimismo la disposición a reorientar el pensamiento y a convertirse, pero también a soportar la alteridad del otro, algo que requiere tolerancia, paciencia, respeto y, sobre todo,

benevolencia y aquel amor que, lejos de vanagloriarse, se alegra de la verdad (cf. 1 Cor 13,4.6).

En virtud de mi propia experiencia puedo afirmar que los diálogos ecuménicos solo dan fruto cuando todo lo que acabamos de mencionar acontece en cierto grado; únicamente conducen al éxito cuando se consigue crear confianza y forjar amistad. Cuando no es así, todos somos lo bastante inteligentes para encontrar objeciones a los argumentos de la otra parte. Los diálogos de esta clase nunca llegan a su fin; tienen, por así decir, una dimensión escatológica. Que lleven al cielo o más bien al infierno, eso es algo que debemos dejar que decida el buen Dios. En cambio, si existe una relación amistosa y una base espiritual común, la situación cambia. Ello no tiene por qué llevar a un consenso inmediato, y por regla general no lo hace; pero ayuda a entender mejor qué es lo que el otro quiere decir en realidad y por qué ha adoptado una posición diferente de la nuestra. Nos ayuda a aceptar al otro –interlocutor o interlocutora– en su alteridad.

Sin embargo, al mismo tiempo hay que tener presente que «espiritualidad ecuménica» no es una expresión mágica con la que se puedan solucionar fácilmente los problemas interconfesionales, ni tampoco la actual crisis ecuménica. Pues la existencia de diferentes espiritualidades no solo conlleva el peligro de la división. Como fe encarnada en el mundo y la cultura, la espiritualidad encierra en sí el peligro del sincretismo, o sea, la mezcla de la fe cristiana con elementos religiosos y culturales que, lejos de ser conciliables con la fe, la falsean. Además, una espiritualidad puede vincularse asimismo con fines políticos, imprimiendo a la fe cristiana una impronta pseudoespiritual no solo nacional, sino nacionalista, chovinista o ideológica. Este peligro se percibe con meridiana claridad en algunas formas del fundamentalismo religioso. Por otra parte, hay formas de supuesta espiritualidad, también de supuesta espiritualidad ecuménica, que no pueden caracterizarse más que como banalización superficial y tardoburguesa de la fe cristiana.

Así, toda espiritualidad debe dejar que le pregunten de qué espíritu es hija, si del Espíritu Santo o del espíritu del mundo. La espiritualidad requiere discernimiento de espíritus, pues no se trata de un asunto exclusivamente emocional del que pueda quedar excluida la pregunta por la verdad; antes bien, la espiritualidad ayuda, habilita, más aún, empuja a buscar la verdad. De ahí que, apelando a la espiritualidad, no pueda uno sustraerse sin más a los planteamientos de la teología. Justamente para mantenerse sana, la espiritualidad requiere reflexión y discernimiento teológicos.

Unidad en la diversidad reconciliada

La preocupación por la unidad de todos los cristianos no es el interés particular de unos cuantos. En su oración de despedida, Jesús se la encareció a todos los cristianos (cf. Jn 17,21). El Concilio Vaticano II y los últimos papas la han hecho expresamente suya, calificándola de una de sus prioridades. La gran mayoría de los cristianos de todas las confesiones comparten este objetivo. La pregunta, sin embargo, es cómo cabe pensar en concreto tal unidad y cómo debemos imaginarla. Esta pregunta por el modelo de la unidad a la que se aspira es uno de los problemas más controvertidos de la actual teología ecuménica. Precisamente en los últimos tiempos ha vuelto a hacerse manifiesto que los expertos en ecumenismo de las diferentes Iglesias ya no coinciden a la hora de precisar cuál sea la finalidad del ecumenismo; o dicho de forma comprensible en general: no se ponen de acuerdo sobre qué es lo que en último término quieren y persiguen.

La constitución del Consejo Mundial de Iglesias habla de unidad visible. Con ello se expresa el consenso que existía en la época de la creación del Consejo en 1948. La asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias celebrada en Harare en 1998 encontró formulaciones muy atractivas para describir la unidad que buscamos, pero no tuvo más remedio que admitir sin ambages que actualmente no existe pleno acuerdo en una visión común de la unidad. Semejante diagnóstico es funesto. Pues cuando no se tiene ninguna meta en común, existe el peligro de que, a pesar de la buena voluntad, de repente se corra en direcciones diferentes y al final nos encontremos más lejos unos de otros que antes.

La controversia sobre este problema no es nueva. Ya desde hace décadas se debate sobre diversos modelos de la unidad. Por parte católica se defendió durante largo tiempo el modelo del regreso de las Iglesias y los cristianos separados al seno materno de la Iglesia católica. Este modelo, en esta forma simple, se considera hoy superado. En el Consejo Mundial de Iglesias, el primer plano lo ocupó durante largo tiempo el modelo de la unión orgánica, o sea, la fusión de las diversas Iglesias en una nueva unidad orgánica. Según este modelo, las identidades confesionales actualmente existentes deben desaparecer en beneficio de un nuevo tipo ecuménico de Iglesia.

Contra ello surgieron comprensiblemente resistencias, primero dentro de la Conferencia de Comuniones Cristianas Mundiales (*Conference of Christian World Communions*), en la que colaboran las distintas federaciones confesionales mundiales. En 1974 plasmaron su concepción de una unidad futura en la fórmula: «Unidad en la diversidad reconciliada». Con ello querían decir que la unidad no implica la renuncia a la diversidad confesional, sino que esta se considera legítima y valiosa, que es necesario quitar hierro a las divergencias confesionales para que no resulten separadoras y que, de este modo, las confesiones separadas deben reconciliarse entre sí. Este modelo, apoyado enérgicamente por el Instituto Ecuménico de Estrasburgo, se lo fijó luego como meta la Federación Luterana Mundial en su asamblea general de Dar es-Salam (Tanzania, 1977), no sin tensiones iniciales con el Consejo Mundial de Iglesias.

El modelo de la diversidad reconciliada está relativamente próximo a antiguos modelos católicos, en especial al de unión corporativa, que se remonta a los comienzos del movimiento *Una Sancta*, así como al concepto posconciliar de Iglesias hermanas y de los *týpoi* [tipos] eclesiológicos. A todos estos conceptos les es común la fórmula de unidad en la diversidad y diversidad en la unidad, que entretanto se ha convertido en habitual. Así, resulta comprensible que la fórmula de diversidad reconciliada pudiera entrar en las negociaciones finales sobre la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* de 1999 y ser asumida en el *Comunicado oficial común* emitido por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica.

Entretanto, la fórmula de la unidad en la diversidad reconciliada ha encontrado un amplio reconocimiento ecuménico. Eso significa, sin duda, un progreso y una aproximación en la cuestión de la meta ecuménica. Pues esta fórmula comporta que ninguna de las Iglesias participantes en el diálogo ecuménico persigue una Iglesia unitaria uniforme. Antes bien, existe consenso sobre el hecho de que la diversidad no debe entenderse como debilidad, sino como riqueza.

En favor de esta visión cabe invocar el Nuevo Testamento. Pues en Mateo, Lucas y Juan, así como en las principales cartas paulinas y en las cartas pastorales de Pablo, encontramos una diversidad de tipos de Iglesia. Sería erróneo, sin embargo, interpretar esta diversidad como justificación de la pluralidad de confesiones que han ido configurándose desde el siglo XVI y se enfrentan agriamente unas a otras en cuestiones esenciales de la fe. Asumir la existencia ya en el Nuevo Testamento de semejante

diversidad no reconciliada representa un anacronismo que retrotrae al siglo I la formación de las confesiones en el siglo XVI.

Además, tal concepción contradice las enérgicas exhortaciones a la unidad y la unanimidad que de continuo se reiteran en el Nuevo Testamento. Por eso, la legítima diversidad a la hora de dar testimonio de una y la misma fe debe distinguirse clara y nítidamente de la pluralidad de afirmaciones de fe que se contradicen y excluyen unas y otras, tal como por desgracia ocurre entre las confesiones. Por esta razón, las Iglesias participantes en el diálogo ecuménico persiguen un entendimiento –y eso significa: una reconciliación– en las materias de fe separadoras, que debe propiciar que la pluralidad separadora se convierta en una variedad recíprocamente enriquecedora y en una diversidad reconciliada.

Misión y ecumenismo

El Concilio Vaticano II es la carta magna para el camino de la Iglesia en el recién comenzado siglo XXI, que esperamos que traiga un resurgir y una primavera tanto de la misión como del ecumenismo. Sin embargo, desde el final del Concilio, hace casi medio siglo, la situación tanto misionera como ecuménica ha cambiado profundamente. Por lo que respecta al ecumenismo, hoy no nos encontramos ya en el mismo punto en el que echamos a andar después del Concilio; hemos dado importantes pasos unos hacia otros. No podemos deshacer el camino andado. Tenemos que seguir construyendo, pensado y desarrollando nuestra praxis tanto misionera como ecuménica sobre la base tendida de manera vinculante por el Concilio.

A toda velocidad se transforma sobre todo la situación misionera. La misión del pasado era un movimiento Norte-Sur y Oeste-Este. Europeos y norteamericanos llevaron –a menudo con un gran compromiso personal y con heroicos sacrificios, llegando incluso al martirio– el cristianismo a los otros continentes en el Sur y el Este del planeta. Esta fase de la historia de la misión está hoy ya concluida. En el mundo occidental faltan entretanto misioneros y misioneras. Por otra parte, gracias al compromiso misionero anterior, en los otros continentes han surgido Iglesias locales vivas y en gran medida ya consolidadas y maduras. Pueden y quieren tomar en sus manos la misión en sus propios países. Para ello dependen en gran medida del necesario respaldo de nuestras obras misionales; sin embargo, hoy estas no pueden ser más que subsidiarias. Al igual que en el mundo político, también en la Iglesia se ha acabado ya la época del dominio europeo.

De ello extraen muchos la conclusión de que la época de la misión ha llegado a su fin. En la encíclica *Redemptoris missio* sobre la permanente validez del mandato misionero (1990), el papa Juan Pablo II ha refutado enérgicamente esta errónea conclusión. Según las palabras de Jesús, la misión se prolongará hasta el final de los tiempos (cf. Mt 28,19s). Ya el Concilio afirmó que la Iglesia es, por su esencia, misionera. Una Iglesia que perdiera el impulso misionero y se limitara a conservar y defender el *statu quo* habría dejado de ser la Iglesia de Jesucristo. Se convertiría, mal que le pese, en una pieza de museo.

Por eso, el papa no habla del fin de la misión, sino del comienzo de una nueva fase de la misión, más aún, de una nueva primavera misionera. Señala que nos encontramos

en una situación religiosa fuertemente transformada, en la que países hasta ahora cristianos se han convertido en tierra de misión. En Europa existen enteras franjas de territorio y regiones, así como grupos sociales, que se han alejado por completo o en gran medida del cristianismo. A ello se añade que entretanto las religiones no cristianas, en especial los musulmanes, no solo viven en países lejanos, sino en medio de nosotros. De ahí que no sea legítimo reducir la misión a la *missio ad gentes*, la misión de los paganos en sentido tradicional. Es necesaria una nueva evangelización de los países hasta ahora cristianos. Toda la Iglesia es Iglesia misionera.

Por desgracia, no puede decirse que este llamamiento y la correspondiente conciencia hayan llegado ya plenamente a la base. La mayoría de las parroquias están demasiado ocupadas con sus propios problemas y con los cambios estructurales en marcha, de modo que apenas tienen tiempo, energía e impulso para mirar por encima de su seto y dejarse inquietar y llevar a la acción por la situación de la fe en el mundo que las rodea. Pero quien no crece merma, y una Iglesia que ya no tiene voluntad –ni es capaz– de ganar nuevos miembros envejece y termina extinguiéndose.

La nueva situación misionera afecta a todas las Iglesias cristianas; constituye para todas ellas un reto común. Eso confiere al ecumenismo y a la cooperación entre los cristianos una nueva urgencia y, como se afirma en la mencionada encíclica, una nueva dirección de avance. La actual situación de la fe debe aguijonearnos de nuevo a superar las diferencias persistentes entre las Iglesias, para poder enfrentarnos en común y con fuerzas unidas a los nuevos retos.

Pero la secularización y la nueva situación misionera han penetrado entretanto incluso en las propias Iglesias. Los fundamentos de la fe, de los que hasta ahora estábamos convencidos que nos unían, se han visto sacudidos y cuestionados. Se han abierto fosos nuevos, hasta ahora inexistentes, sobre todo en lo relativo a las orientaciones éticas que se siguen de la fe. Esta nueva situación, amén de debilitar al ecumenismo, resta fuerza misionera. Pues justo en cuestiones éticas sería urgentemente necesario en la actual situación el testimonio común de los cristianos. Si las confesiones cristianas, en vez de ello, acentúan sus diferencias y rivalizan entre sí por ver cuál hace más concesiones al mundo secularizado y se congracia en mayor medida con él, fracasan ante Dios y ante el mundo.

El futuro del ecumenismo

En estos últimos cincuenta años hemos logrado mucho, desde luego más de lo que muchos esperaban hace cincuenta años. Pero todavía tenemos ante nosotros un difícil camino, que, hasta donde podemos juzgar los seres humanos, presumiblemente será más largo de lo que muchos otros esperaban en aquel entonces. Numerosos indicios apuntan a que en la actualidad toca a su fin no el movimiento ecuménico como tal, pero sí la forma que ha adoptado en el ya concluido siglo XX y que tantos buenos frutos ha producido; así como a que en el aún incipiente siglo XXI tendremos que encontrar nuevos caminos para –y nuevas formas de– permanecer fieles al mandato de Jesús de ser uno y de dar testimonio en común. No podemos ni debemos interrumpir los diálogos, aunque hayan devenido más dificultosos. Antes bien, debemos llevar agradecidamente con nosotros a esta nueva fase, desarrollándolo y profundizándolo, todo lo que nos ha sido regalado en la pasada centuria. Lo que se termina es una fase del movimiento ecuménico, no el movimiento en sí.

En esta nueva fase, todas las Iglesias y, en especial, las de nuestro mundo occidental secularizado habrán de atravesar profundas crisis interiores. De ahí que en primer lugar sea necesario asegurar los fundamentos comunes, mantenerlos despiertos y vivos: la fe en el Dios uno, en el único Señor Jesucristo y en la acción del único Espíritu Santo en la Iglesia a través de la palabra y los sacramentos, así como la esperanza común en la vida eterna. Sin este fundamento común, todos los esfuerzos ecuménicos quedan colgados en el aire; sin el fundamento común de la fe, nuestro testimonio común al mundo carece de objeto.

Cada generación debe reapropiarse las mencionadas verdades fundamentales comunes de la fe cristiana. Esto podía darse más o menos por sentado en tiempos pasados, determinados en gran medida por el cristianismo. Para la actual generación de jóvenes, el ser cristiano ya no es tan obvio. Lo importante en tal caso ya no es tanto la apertura ecuménica, sino la decisión fundamental cristiana y la propia identidad como cristianos católicos, protestantes u ortodoxos. Por eso, en la actualidad el primer plano debe ocuparlo la iniciación a las verdades fundamentales comunes a todos los cristianos.

A ello se añade que, en un mundo que en gran medida ha perdido la orientación, las diferencias confesionales se han desplazado en gran parte del plano dogmático a las

cuestiones relativas a la configuración de la vida y a la ética. Se trata de la protección de la vida desde la concepción hasta la muerte natural, de la dignidad conferida por Dios al hombre y los derechos humanos fundamentales, del matrimonio y la familia, de la vivencia responsable de la sexualidad humana, de las complejas nuevas cuestiones de bioética. En estos ámbitos, el entendimiento entre las Iglesias se ha tornado, por desgracia, más difícil; pero en el mundo actual resulta al mismo tiempo más apremiante. Así, debemos volver a esforzarnos por encontrar respuestas comunes a los asuntos mencionados sobre el fundamento compartido del decálogo y las enseñanzas éticas del Evangelio. Solo así podremos ser conjuntamente sal de la tierra y luz en el mundo.

Puesto que en estas cuestiones el ecumenismo oficial ha entrado en una fase complicada en la que difícilmente cabe esperar rápidos progresos, en la actualidad se está constituyendo, por una parte, un ecumenismo católico-protestante liberal, que salta por encima de las diferencias y sigue arbitrariamente su propio camino. Dudo mucho de que esta clase de ecumenismo vaya a tener futuro; más bien pienso que antes o después morirá por sí solo. Pero, por otra parte, entretanto está cobrando forma, en el mayor de los silencios, una segunda forma de ecumenismo, más espiritual, que lleva de regreso a los orígenes del ecumenismo. En ella, diversos grupos ecuménicos de católicos, ortodoxos y protestantes, fieles a la Biblia y al símbolo de la fe, pertenecientes a menudo a comunidades y movimientos espirituales, se juntan con regularidad para la lectura de –y la reflexión en común sobre– la Sagrada Escritura, para el intercambio espiritual y la oración, para profundizar en la formación teológica, al hilo de todo lo cual descubren agradecidos cuán cerca se hallan unos de otros. En estas células espirituales y en su entrelazamiento está creciendo en el mundo entero, para decirlo con Paul Couturier, un monasterio invisible. Este ecumenismo espiritual es aquel por el que yo aposté en primer lugar.

No podemos programar ni organizar ni, menos aún, forzar qué resultará de ahí para la unidad plena y sacramentalmente visible de la Iglesia. Jesús no nos ordenó: «¡Uníos, poneos de acuerdo!». Antes bien, dirigió una oración al Padre, para que todos fuéramos uno. Si hacemos nuestra esta oración en su nombre, por medio de él y en él, podemos estar seguros, en virtud de su promesa, de que se verá realizada (cf. Jn 14,13s). Cómo, dónde y cuándo es algo que no depende de nosotros. Eso podemos dejárselo a la guía del Espíritu Santo.

Presumiblemente aparecerán nuevas formas de unidad en la legítima diversidad y de diversidad en el seno de la unidad mayor. No siempre será posible encajarlas a la fuerza en los ordenamientos canónicos preexistentes. Las discrepancias perderán con ello su carácter separador; serán, por así decir, desemponzoñadas e integradas con virtud fecundante y enriquecedora en la totalidad del único cuerpo de Cristo, de modo que, en vez de desfigurarlo, contribuirán, como divergencias propiciadoras de vida, a hacer resplandecer de nuevo toda la belleza de la esposa de Cristo. Tal fue la visión que clarividentes y perspicaces pioneros del ecumenismo como Johann Sebastian Drey y Johann Adam Möhler esbozaron ya a principios del siglo XIX. En Joseph Ratzinger / Benedicto XVI se encuentra, en la estela de Oscar Cullmann, una concepción análoga. El papa Juan Pablo II hizo suya esta visión y propuso un diálogo sobre nuevas formas de ejercicio del ministerio petrino, aceptables para todos.

En un gesto profético, este gran papa atribuyó importancia al hecho de abrir la Puerta Santa de San Pablo Extramuros en el año jubilar 2000 conjuntamente con el representante del patriarca ecuménico y con el arzobispo de Canterbury, empujándola, como él decía, no con dos, sino con seis manos. Con este gesto profético quería expresar su esperanza de iniciar, después de las nefastas divisiones del segundo milenio, un tercer milenio ecuménico. Fue un impresionante signo de que las Iglesias separadas se han puesto en camino de forma conjunta e irreversible hacia la unidad plena y visible, y quieren dar ya ahora testimonio común, «para que el mundo crea» (Jn 17,21).

7.
La esperanza a la que somos llamados

«El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: "Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra" (Ef 1,10)» (*Gaudium et spes* 45).

El humor cristiano

En la persona de Jesucristo y en su libertad se vislumbra un nuevo carácter fundamental de la comprensión del ser. Si para los griegos el valor supremo era la sustancia y la subsistencia, el ser por sí y en sí, y, en consecuencia, la más elevada de todas las ideas era el motor inmóvil que gira en torno a sí mismo, piensa en sí mismo, se basta a sí mismo y, aunque él mismo no ama, es amado por todos, ahora el ser para los demás se convierte en figura de la libertad.

La verdadera libertad ya no es el ser junto a sí, sino el ser junto a los demás, no el estar en sí mismo, sino el autotrascenderse. Lo más elevado ahora es el amor que se comunica y se derrama a sí mismo. Esta es la definición propia de Dios (cf. 1 Jn 4,8). Sin embargo, la libertad soberana de Dios en el amor se muestra precisamente en que puede derrocharse por completo en los hombres hasta la muerte sin por ello perderse. La impotencia se convierte en la forma de la potencia, la locura en la sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,17-31). Si se quiere hablar de la fuerza revolucionaria del cristianismo, aquí encuentra el término su justa aplicación. Se trata de una revolución que alcanza hasta los últimos fundamentos. Quien de ello deduzca un programa político revolucionario ha comprendido tan poco la radicalidad de esta subversión de todos los valores como el que hace del cristianismo una ideología del orden establecido. En ambos casos se vuelve a la ley. No el orden rígido y la ley, no los logros individuales o comunitarios ni el progreso, sino la exuberancia y el derroche, la despreocupación y el descuido son las características de la fe cristiana. Ante una sociedad que todo lo mide en relación con el rendimiento y la eficiencia, esto es una actitud propia de locos. Y, sin embargo, es precisamente ella la que libera de la opresión inhumana de tener que revalidarse a cada instante ante sí mismo y ante los demás mediante nuevos logros. Ella libera, sin por ello convertirse en quietista, para ser un hombre interiormente libre y sereno, verdaderamente humano. La fe cristiana se pone de manifiesto en la alegría.

Según el Nuevo Testamento, la alegría es un signo que anticipa la salvación escatológica. Por esto, uno de los principales componentes de la fe cristiana es el humor, y la falta de humor y la irritabilidad en la que hemos caído en gran medida en la Iglesia y en la teología del presente son, tal vez, una de las objeciones más graves que pueden esgrimirse contra el cristianismo actual. Ahora bien, el humor no tiene nada que ver con

la sonrisa tontamente transfigurada o más bien ya un poco ácida de algunos «santos cómicos». El humor es la actitud que permite que el hombre sea totalmente humano y solamente humano, porque solo ella deja a Dios ser Dios, abandonando a su ridiculez todas las demás pretensiones de una dignidad o un reconocimiento absolutos. «El que habita en el cielo sonríe» (Sal 2,4). La justa diferenciación entre Dios y el hombre es, por consiguiente, lo opuesto a la brutal seriedad del pecado. Ella fundamenta la salvación del hombre. Ella hace posible el humor, que es una figura fundamental de la fe cristiana.

El mal y la escatología

Esencia y no-ser del mal

La relevancia y actualidad relativa de las afirmaciones bíblicas sobre las «potencias y potestades» hostiles a Dios y a los seres humanos lleva a la pregunta por una definición más precisa del mal. Después de todo lo dicho, solo con extremada precaución y cautela podemos ocuparnos de este interrogante.

Ya desde un punto de vista meramente filosófico, el mal no es un contenido categorial de nuestro conocimiento; puesto que en él se plantea la pregunta por el sentido del ser, está localizado más bien en el polo trascendental de nuestra conciencia. Tampoco teológicamente se trata de una suerte de saber objetual, sino del más amplio horizonte de las afirmaciones centrales de la fe, que, conforme a su esencia, no podemos tematizar en sí de manera adecuada, sino en último término solo traer simbólicamente al lenguaje. Aquí, el «esfuerzo del concepto» no puede llevar de antemano a definiciones manejables, sino únicamente pretender una perífrasis y hermenéutica del lenguaje simbólico de la Biblia. En ello, símbolo y realidad no se contraponen; el símbolo se define más bien por el hecho de que desvela la realidad. En último término, el mal sigue siendo para el entendimiento [*Verstand*] un misterio impenetrable. No en vano habla la Escritura de *mysterium iniquitatis*. De ahí se sigue que, en el discurso sobre el mal, los enunciados personales son, desde el punto de vista teológico, indispensables; pero tales designaciones personales no pueden tomarse como punto de partida para una definición del mal, porque con ellas el diablo o los demonios son presentados de nuevo, en el fondo, como figuras concretas cualesquiera. Las designaciones personales teológicamente irrenunciables deben ser integradas, por consiguiente, en una definición más abarcadora del mal. Punto de partida de nuestras reflexiones solo puede ser el centro del testimonio bíblico: la universal acción salvífica escatológica de Dios en Jesucristo.

Esta ha desenmascarado de una vez por todas a las potencias y potestades malignas como fútiles, como vanas. Por eso, la verdadera definición del mal la da la Escritura cuando caracteriza a los demonios como nada. En consonancia con ello, en lo que sigue trataremos de interpretar la realidad del mal como lo que es nada, como lo que es fútil a los ojos de Dios. A esta comprensión del mal es posible aproximarse en parte desde la filosofía y la teología tradicionales. Estas diferencian, como es sabido, entre la nada

absoluta, que es absolutamente nada, y la nada relativa, la nada de algo. Si en esta última forma de nada se trata de la ausencia de algo que, por esencia, corresponde necesariamente a una «cosa», entonces resulta el concepto tradicional de *malum* como *privatio boni debiti* (carencia de un bien correspondiente por esencia).

Pero este concepto tradicional de *malum* no es suficiente para comprender, siquiera en cierta medida, el fenómeno del mal tal como se nos ha manifestado hasta ahora filosófica y teológicamente. Pues el poder del mal difícilmente puede explicarse solo en virtud de una carencia. Habría que seguir preguntando cómo se fundamenta la ausencia de algo que necesariamente corresponde a una «cosa» por esencia. Ambos interrogantes nos llevan a reconocer el carácter posicional del mal. Más importante aún es un segundo desarrollo crítico de la definición tradicional del mal. Desde un punto de vista teológico, el bien y el mal no pueden definirse de forma puramente ontológica –el mal, en concreto, como carencia del bien–, sino solo desde la relación con Dios, o sea, como carencia ante Dios o como inversión de la relación con Dios. Mala es la criatura dotada de libertad que no reconoce el sentido de su creaturidad y que quiere ser ella misma como Dios. En la medida en que busca el sentido de su ser en contra de Dios, solo lo puede hallar en la nada y, por eso, ella misma no puede sino devenir algo fútil. En ello, «fútil» [*nichtig*] significa algo distinto de «nada» [*nichts*]. El mal es fútil, pero no es nada. Positivamente, resulta una triple determinación de lo fútil [*das Nichtige*]:

1. Lo fútil es la libre negación de Dios. De ahí que no sea cualquier nada de ser, sino una nada muy determinada: el no a Dios, que se concreta en el no a su universal designio salvífico en Jesucristo, así como en el pecado contra el Espíritu Santo en cuanto oferta concreta de salvación en Jesucristo. Con ello, lo fútil es vano en el doble sentido de la palabra: aquello que se da exagerada importancia a sí mismo, se engríe y envanece; y aquello que, justamente en virtud de ese proceder, se revela como vacío, hueco y fútil.

2. La negación de la divinidad de Dios y de su plan salvífico en Jesucristo lleva a la privación de su gracia. Este rechazo de la gracia conduce a una existencia yerma, que está condenada a permanecer recluida en sí misma, se automaldice y, sin embargo, no puede salvarse en la pura nada, sino que más bien se queda atrapada en el infierno de su propia futilidad, donde se consume. El no creatural a Dios acarrea como consecuencia el no de Dios, el juicio y la ira divina. La realidad del mal es, por consiguiente, la nada juzgada por Dios, la libertad finita bajo el no –elegido por uno mismo– del juicio de Dios.

3. De la definición del mal como negación y privación determinada por Dios se sigue otra: el mal como autoperversión. Pues si la criatura quiere ser como Dios, entonces existe como criatura en un estatus de total inversión. Realiza su ser desde Dios y hacia Dios en el modo del ser contra Dios y sin Dios. De ahí que el mal sea lo en sí contradictorio, perverso, esquizofrénico, por entero alienado, absurdo, desorganizado, destructivo y caótico. Según el Nuevo Testamento, lo diabólico consiste en confundir el sí y el no, la afirmación y la negación; por eso, permitir que el sí ya no sea un sí y que el no ya no sea un no es algo que procede del diablo. El orden del mundo, en cambio, se basa en la distinción entre el sí y el no. En el intento absurdo y descabellado de hacer de la negación la base de la afirmación propia, el diablo es el «padre de la mentira», la tergiversación y confusión en persona. Es el inquietante poder del caos en el cosmos creado por Dios. Semejante perversión de la afirmación y la negación únicamente puede estar causada por un ser dotado de conocimiento intelectual y libre arbitrio. Ambos rasgos forman parte de la esencia de la persona. En efecto, la persona se diferencia de otros entes en el hecho de que a ella el ser le es encomendado en conciencia y libertad. Por eso, únicamente la persona puede realizar o pervertir el sentido de su ser. Si se entiende el concepto de persona en este sentido formal, no concretizable más en lo que atañe al contenido, resulta ineludible caracterizar a las potencias y potestades malignas como seres personalmente estructurados, o sea, definirlas como seres dotados de inteligencia y capacidad volitiva de imponerse. Ante tal caracterización, uno debe ser consciente, sin embargo, de que semejante concepto formal de persona tan solo puede aplicarse a ángeles y demonios de modo fuertemente análogo en comparación con el uso materialmente determinado que se hace de él en el ámbito humano. El diablo no es una forma [*Gestalt*] personal, sino una informidad [*Ungestalt*] que se diluye en lo anónimo y carente de rostro, un ser [*Wesen*] que se pervierte en fuente de estragos, en no-ser [*Unwesen*]; es persona [*Person*] en el modo de no-persona [*Unperson*]. No puede ser identificado inequívocamente, sino que es, por esencia, contradictorio. Del diablo no puede ni debe hacerse uno, por eso, ninguna idea concreta. En efecto, toda idea concreta supone una clara distinción, algo a lo que el diablo se sustrae. De ahí que sea personal en el modo de la desintegración y disolución de lo personal. Es la expansiva destrucción de sí mismo y a la vez la destrucción de todo orden cósmico. En ello puede desatar y desencadenar las posibilidades excluidas de la realidad de la creación, pero no puede seguir controlándolas. Le desbordan, de suerte que permanece ahí como el aprendiz de

mago incapaz ya de hacer que le obedezcan los espíritus que ha conjurado. Está bajo la maldición y el destino de su propia acción. Esto significa que ya no es solo un él (*Er*), sino también un ello (*Es*) [o sea, ya no es solo personal, sino también impersonal]. En efecto, es la quintaesencia de las potencias «ello-icas» destructivas, de todo lo negativo y destructivo que hay en el mundo. No en vano habla la Escritura de «potencias y potestades» malignas. Con ello sugiere que la realidad del mal es tanto un poder «yo-ico» personalmente estructurado como un poder «ello-ico» que se manifiesta en sistemas y procesos anónimos y en estructuras apersonales.

El misterio del mal no puede plasmarse, pues, en un único concepto. Tampoco estamos, en último término, ante especulaciones ontológicas, sino ante afirmaciones soteriológicas. No se trata de enunciados objetuales, categoriales, sino de enunciados que tienden el horizonte para el centro de la fe cristiana: el mensaje de la nueva creación en Jesucristo, a través de la cual Dios ha restablecido incoativamente la paz y la reconciliación en la totalidad del cosmos. Este nuevo comienzo ha evidenciado de una vez por todas la futilidad de las potencias y potestades malignas; estas han sido entregadas al escarnio y la infamia. De ahí que el diablo sea de hecho, en cierto sentido, una «figura» risible. En consecuencia, lo que persigue en el fondo la demonología del Nuevo Testamento es fundamentar la libertad cristiana. Puesto que los demonios, que se creen señores del mundo, han sido desenmascarados definitivamente por Dios como fútiles, el cristiano no está obligado a nada en relación con ellos. Es libre de toda idolatría cósmica, libre de la observancia de preceptos y prohibiciones cósmicamente fundamentados, libre de toda posible idea de tabúes, libre del miedo ante lo espantoso que existe en el mundo. Por desgracia, a lo largo de la historia esta función crítico-liberadora de la demonología cristiana se ha transformado con mucha frecuencia justo en su contrario. Hoy tenemos razones suficientes para hacer valer estos motivos críticos tanto *ad intra* como *ad extra*. Esto nos lleva a la pregunta por el afrontamiento práctico del mal.

El afrontamiento práctico del mal

La fe cristiana y, en especial, la pregunta por el mal no son solo un asunto teórico, sino, en mayor medida aún, un asunto eminentemente práctico. Puesto que en el pasado la praxis en el arrostramiento del mal ha asumido con frecuencia rasgos terriblemente

inhumanos y anticristianos, se plantea, para concluir, la pregunta por las consecuencias prácticas resultantes de la reconstrucción teológica de las afirmaciones bíblicas y tradicionales. Nos circunscribimos a tres observaciones que no pretenden resolver el problema, sino tan solo situarlo desde un nuevo lado en la perspectiva correcta.

1. El discurso sobre el mal solo es posible indirectamente. Puesto que lo malo es lo en sí absurdo, contradictorio y sinsentido, no cabe integrarlo en ningún orden sistemático. De ahí que una demonología sistemática resulte imposible. Más aún, puesto que lo definimos como lo fútil, el mal no puede, por principio, perseguir interés propio alguno. El diablo es el parásito por excelencia. De ahí que de él solo quepa hablar indirectamente como una suerte de negativo del mensaje salvífico de la victoria escatológica de Dios, como arista y horizonte del discurso sobre la salvación del mundo. Por eso, en el sentido propiamente teológico del verbo, no cabe creer en el diablo. El acto de fe se dirige única y exclusivamente a Dios, a Jesucristo y al Espíritu Santo. No existe fe en el diablo; en el fondo, la fe [*Glaube*] en el diablo no puede ser sino superstición [*Aberglaube*]. En el diablo no es posible creer; al diablo solamente se le puede contradecir. Este uso lingüístico propio de la liturgia bautismal, que se remonta a la tradición antigua, tiene objetivamente una capital importancia. Significa que del diablo no se puede hablar más que en el modo del rechazo categórico. Al poder de lo negativo tan solo se le puede hacer frente mediante la negación de la negación, y eso significa: mediante la decidida afirmación de la fe. Sin esta negación, la afirmación no sería, sin embargo, seria. Por eso, hablar negativamente del diablo está asociado de forma indisoluble a la profesión de fe bautismal. No solo es una teoría teológica cualquiera, sino que tiene su *Sitz im Leben* [lugar existencial] en el acontecer litúrgico, en el que se fundamentan el ser cristiano y el ser en la Iglesia. De ahí que tampoco pueda separarse del credo cristiano y eclesial.

2. El rechazo del poder del mal, efectuado de una vez por todas en el bautismo, debe llevar en la vida del cristiano bautizado a una permanente actitud de vigilancia y sobriedad frente al mal. Así pues, el cristiano es quien menos puede permitirse ser ingenuo y cándido; debe conocer la realidad del mal y contar con ella vigilante y sobriamente. Si creyera que puede ignorar sin más –en una suerte de pragmatismo– las potencias del mal, actuar como si no existieran, despreocuparse sencillamente de ellas, esto delataría –dado el testimonio de la Escritura y dadas asimismo las múltiples experiencias espantosas vividas en nuestro siglo– una actitud burguesa en extremo

superficial. Pero también toda identificación falaz y no ilustrada de ciertos fenómenos psíquicos (histeria, esquizofrenia, etc.) o manifestaciones parapsicológicas (telepatía, clarividencia y precognición, entre otros) con influencias demoníacas es una inobservancia de la sobriedad requerida por el cristianismo. Tal sobriedad no solo exige tomar en consideración en cada caso todas las posibilidades naturales de explicación resultantes del más reciente estado de las ciencias profanas, sino ser fundamentalmente conscientes de que las influencias extranaturales, lejos de excluir las causalidades naturales, las incluyen.

Por eso, el apoyo espiritual para una comprensión de la fe correctamente informada supone indispensablemente el arte del médico. Ambos modos de ayuda se encuentran en planos distintos y no pueden ser contrapuestos interesadamente. Suponer o, con más razón aún, practicar lo contrario no sería signo de fe, sino de superstición, la cual se define por incluir a Dios y –de manera, sin embargo, del todo distinta– al diablo en el conjunto de las causas categoriales, haciéndose, por tanto, una idea por completo equivocada de la esencia de ambos. Si se asocia así la vigilancia a la sobriedad, no cabe excluir de antemano la posibilidad fundamental de la posesión demoníaca. Pero también habrá que decir que no existen criterios teológicos inequívocos para la constatación de tal posesión demoníaca en el caso concreto. Un adecuado discernimiento entre la influencia demoníaca, por una parte, y los fenómenos o relaciones causales naturales, si bien eventualmente extraordinarios, por otra, resulta imposible desde un punto de vista teológico ya solo por el hecho de que también los desarrollos normales y naturales en la naturaleza y la historia pueden estar expuestos a la dinámica de las impías potencias del mal. De ahí que los criterios externos basados en fenómenos extraordinarios que, para la constatación de la posesión demoníaca, formuló el Ritual Romano de 1614 precisen con urgencia de una revisión a fondo. Más útiles que tales criterios externos podrían ser los puntos de partida para un juicio espiritual que Gal 5,19-23 enumera como «frutos de la carne», de un lado, y «frutos del espíritu», de otro. Las reglas tradicionales para el discernimiento de espíritus apuntan en esta dirección. Según esto, como signos de la acción divina se cuentan, entre otros, el amor, la paz, la alegría, la libertad y serenidad interior, la paciencia, la humildad, la apertura y, en especial, la adhesión a la verdad. Por el contrario, entre los signos de las potencias contrarias a Dios figuran todo ser vanidoso, altivo, destructivo y frívolo, los espectáculos centrados en futilidades, la discordia, la cerrazón, la coacción y la mentira, entre otros. Estos criterios espirituales, por su esencia,

no permiten suponer de modo inequívoco y vinculante la existencia de posesión demoníaca en el caso concreto. Se trata más bien de concreciones de la exhortación a permanecer vigilantes y sobrios siempre y por doquier.

3. Lo más importante en el arrostramiento práctico del mal es la oración: «Líbranos del mal». El discurso teológico sobre el mal invitará y alentará a pronunciar esta oración. Pues en ella se expresa tanto la confianza incondicional en el poder de Dios como la seriedad con que se consideran las potencias del mal. En esta oración se supera de manera concreta el poder del mal. En ella hace el ser humano sitio para Dios y su reinado; en ella se realiza el sentido de la creación. Mediante esta oración se sitúa la realidad del mal en el único contexto adecuado: en el contexto de la esperanza en la definitiva revelación del reinado de Dios, en el que encuentran definitivamente su fin todo caos diabólico, toda confusión y todo engaño en el mundo.

Sobre el trasfondo de esta oración «normal» y diaria de todos los cristianos, en la que piden ser liberados del mal, también puede entenderse de modo nuevo y más profundo el exorcismo, esto es, la oración solemne y oficial en nombre de Cristo y de la Iglesia para que alguien sea liberado del poder del diablo. Tal exorcismo presupone esfuerzos médicos. Tampoco en el caso de una enfermedad «normal» verá el cristiano informado hasta cierto punto de su fe como alternativas excluyentes ir al médico y rezar al mismo tiempo por su salud. A la inversa, tampoco en ningún otro caso exime la oración al hombre sufriente de la obligación de buscar ayuda práctica en la medida en que esta sea humanamente posible. Además, el exorcismo, según su enfoque originario, no pretende aislar ni estigmatizar al otro; la oración solemne y oficial de la Iglesia debe expresar más bien, según todo su sentido interior, la solidaridad de todos los miembros de la Iglesia con una persona individual que sufre. Por último, no puede tratarse de sugerir al otro e inducir en él modelos de conducta dados de antemano y tenidos por característicos del caso de posesión demoníaca, tal como parece ocurrir a menudo en la forma tradicional del exorcismo. Entendida correctamente y practicada responsablemente, la oración oficial por la liberación del mal tiene más bien el sentido de que a un ser humano individual se le regala o vuelve a regalársele la libertad para la que Jesucristo nos liberó. En consecuencia, una adecuada teoría teológica del exorcismo lleva a criticar múltiples formas de la praxis tradicional y a exigir una revisión de estas. El abuso no suprime el uso. En el caso que nos ocupa, incluso lo exige. Pues la oración solemne y oficial de la Iglesia por la liberación del poder del mal impide que

dimensiones de la realidad que sin cesar solicitan la palabra frente a todas las ideologías ilustradas unidimensionales sean arrinconadas en el incontrolado ámbito de las subculturas y, por ende, entregadas definitivamente a la superstición o que en nuestra embotada cultura de los analgésicos (L. Kolakowski) el hombre individual sea dejado solo con sus experiencias de sufrimiento y sus problemas. Por esta razón, tampoco la teología puede renunciar a los símbolos, las categorías y las fórmulas tradicionales para interpretar el mal. Antes bien, debe reflexionar sobre ellos en diálogo con las ciencias modernas y, así, traerlos de nuevo a la mente en su fuerza explicadora de la realidad y suscitadora de esperanza. Tiene que procurar que esta potencia suscitadora de esperanza y críticamente liberadora no caiga en el olvido ni se transforme en su contrario. Cabalmente en la cuestión del mal, el servicio a los seres humanos exige al teólogo estar al servicio de la fe recibida, de la fe tradicional.

Esperanza en Jesucristo

El mensaje de la venida definitiva de Jesucristo en gloria y majestad no es una teoría (en el sentido moderno de la palabra), pero tampoco un impulso meramente práctico, sino aliento [*Zuspruch*] y exigencia [*Anspruch*] a la vez. De ahí que a la acentuación del misterio de cada día y cada hora, reservado a Dios, le siga la exhortación: «¡Atención, estad despiertos!» (Mc 13,33).

El aliento contenido en el artículo de fe sobre la venida definitiva de Jesucristo en gloria y majestad implica esperanza en el triunfo definitivo de la vida y el amor sobre las potencias de muerte y violencia, de la verdad y la justicia sobre la confusión de la mentira y la injusticia que en nuestro mundo clama al cielo. Esta certeza esperanzada en el definitivo sí de Dios al mundo y al hombre (cf. 2 Cor 1,20) incluye por fuerza la idea de juicio. Pues ¿cómo podría alcanzarse la justicia definitiva sin separación definitiva entre el bien y el mal? Solo así conserva su seriedad la esperanza de que el amor nunca se acabe y perviva eternamente (cf. 1 Cor 13,8). Esa esperanza viene a decir entonces: «El amor perdurará al igual que perdura lo que ha hecho en el pasado». Puesto que el amor de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo es la realidad escatológica, también todo lo que se hace en amor y por amor tiene existencia definitiva; está permanentemente inscrito en la realidad.

Así, la esperanza en un cielo nuevo y una tierra nueva es todo lo contrario de un consuelo vacío; no nos exime de la responsabilidad por esta tierra, sino que nos obliga y anima a comprometernos a favor de la civilización del amor (Pablo VI). Moviliza nuestra imaginación y nuestro compromiso; critica toda adaptación y toda acomodación a las relaciones existentes. Es cierto que no podemos construir el reino de Dios, pero sí podemos y debemos ofrecer en el amor «una representación esquemática del mundo futuro». Sin embargo, la anticipación fragmentaria de la gloria futura solo es posible mediante la muerte y el morir con Cristo. De ahí que sobrellevar pacientemente el sufrimiento y la persecución sea asimismo una epifanía anticipadora de la gloria futura (cf. 2 Co 4,7ss y *passim*). En efecto, la paciencia no es debilidad ni resignación; es, por así decir, la perseverancia de la esperanza en la definitiva epifanía de Jesucristo, de la pasión por el venidero reino de Dios. Ella lo sabe bien: *Non confundar in aeternum*, «No me veré defraudado para siempre».

Signos sacramentales

Pasemos ya de los tiempos sacros y de los lugares sacros a los signos sacros. En el Antiguo Testamento es sacro todo cuanto está relacionado con el culto: la tienda, el óleo, el incienso, los utensilios cúlticos, los panes de la presencia, las vestiduras sacerdotales y otros objetos. Todo esto pasa en el Nuevo Testamento a un segundo plano y es descrito en la Carta a los Hebreos como parábola o imagen sensible de la mejor ordenación de la nueva alianza (cf. Heb 9,9). Pero esto no significa que en el Nuevo Testamento no existan signos sacros. Los encontramos sobre todo en los relatos neotestamentarios de la última cena, según los cuales Jesús, en aquella ocasión, y con total independencia de que se tratara de una comida pascual o de una comida de despedida de índole enteramente especial, ofreció a sus discípulos pan y vino como su cuerpo y su sangre (cf. Mc 14,22-26 par.; 1 Cor 11,23-25).

Los relatos de la última cena no son narraciones o informaciones puramente históricas. Muestran, ya en el Nuevo Testamento, una clara acuñación litúrgica. Han sido transmitidos como textos sagrados. Y así, el pan y el vino son entendidos –expresado en terminología posterior– como signos sacramentales, lo mismo que el agua en el bautismo, el óleo en la unción sacramental y la imposición de las manos de la ordenación sacerdotal. Pablo insiste con singular energía en distinguir entre la fracción sacramental del pan y la comida normal para satisfacer el hambre y el ágape fraternal [*diakrínein*] (cf. 1 Cor 11,29).

Más tarde, hubo sínodos que prohibían una y otra vez celebrar ágapes en las iglesias. Con esto se ponía de nuevo en claro que no todo es igual o indiferente, que se debe, por el contrario, distinguir entre comida sacramental y comida profana, entre mesa sacramental y mesa profana, entre eucaristía y celebración del ágape.

Esto nos devuelve de nuevo a las discusiones actuales y a determinadas prácticas problemáticas de la configuración litúrgica, a propósito de la cual cabe a menudo preguntarse si todavía se conserva la distinción de lo sacro y, por tanto, la veneración ante lo santo. Diferenciar no significa dividir. La eucaristía tiene también, por supuesto, consecuencias éticas y, por tanto, repercusiones en el mundo. La eucaristía es una celebración comunitaria y tiene una significación creadora de comunión. No se puede distribuir el pan eucarístico sin distribuir también el pan material. No se puede celebrar

juntos la eucaristía y luego marcharse cada uno por su lado y comportarse los unos con los otros sin amor y sin respeto. Debemos, pues, aprender de nuevo a distinguir y discernir entre diferencia y división.

Debemos cultivar de nuevo la veneración y a una con ello también la adoración del misterio sacro de Dios que se anuncia en la liturgia, y devolver al mismo tiempo a las celebraciones cúlticas su esplendor, que es una vislumbre del cielo y de la gloria (*dóxa*) de Dios y se hace sabor anticipado de la Jerusalén celeste y de la liturgia celeste (cf. Heb 12,18-24). Solo así puede la acción simbólica litúrgica recuperar la fascinación propia de lo sacro.

Podemos resumir: existe, según la Sagrada Escritura tanto de la antigua como de la nueva alianza, lo sacro, es decir, lo puesto aparte, lo destacado, lo santo. No todo es igual en el mundo. Se da una diferencia cualitativa entre lo sacro y lo profano. También en el ámbito cristiano existen tiempos sacros, lugares sacros y signos sacros. Pero los tiempos, los lugares y los signos del ámbito cristiano se distinguen de los de su medio religioso circundante. ¿En qué se fundamenta esta diferencia?

La respuesta viene ya preparada en los relatos de la creación. Hablan, por supuesto, en el lenguaje de aquel tiempo. Pero a diferencia de los mitos de la creación, no se entiende el origen del mundo como el proceso teológico evolutivo de la autorrealización de Dios, sino como creación de Dios soberana y única. «Dijo Dios y fue». Dios permite que el mundo participe de su ser, pero se mantiene a la vez trascendente respeto del mundo. Dios no es una parte del mundo. Por consiguiente, el mundo no es divino, sino mundano. Existe una legítima secularidad del mundo. Dios penetra plenamente en este mundo en virtud de la encarnación de Jesucristo; se hace hombre, pero no se convierte en una pieza o en una porción de este mundo. En Jesucristo se encuentran, según el dogma de la Iglesia, la divinidad y la humanidad «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación».

Esto significa: la diferencia entre sacro y profano no ha sido suprimida dentro del cristianismo en el sentido de abolida o derogada; pero sí ha sido suprimida en el sentido de que ha sido elevada a otro nivel. Esta diferencia tiene en el cristianismo una significación nueva y distinta de la del mundo de las religiones. La Primera carta de Juan formula lo propio del cristianismo sintetizando: Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8.16). Lo que quiere decir: Dios es distinto de nosotros, los hombres. Se entrega totalmente y penetra enteramente en nuestro mundo. Pero precisamente al darse de una manera tan radical, se

manifiesta como Dios. La divinidad de Dios es la libertad en el amor. Lleva a su cumplimiento último la paradoja de aquel amor. Porque el amor une; los amantes se hacen una sola carne, una persona, pero no renuncian a su propio ser personal, sino que experimentan la unión amorosa como plenitud de la propia persona.

Esta paradoja o esta dialéctica del amor es también la de lo sacro, tal como resplandece grandiosamente en la visión de la vocación y del templo de Isaías (cf. Is 6,1-7). El profeta experimenta la excelsitud y la diferencia de Dios, que le conmueve hasta la médula y le hace consciente de su condición pecadora. Oye el trisagio de los serafines. Y ve al mismo tiempo cómo la orla del manto de Dios llena el templo y cómo su gloria inunda la tierra entera. Percibe toda la excelsitud y la trascendencia de Dios y su presencia universal, que todo lo penetra y todo lo llena.

Existen diversos intentos por hacer comprensible de una nueva manera conceptual lo santo y a los santos y hacerlo de nuevo accesible a quienes se encuentran en el atrio de los gentiles. Así lo han procurado, siguiendo los pasos de Heidegger, Bernhard Welte y sus discípulos (Bernhard Casper, Klaus Hemmerle, Peter Hünermann) y, bajo una forma diferente, Jörg Splett. El más conocido de todos ellos es el ensayo filosófico trascendental de Karl Rahner en sus reflexiones sobre el concepto de misterio o, con ayuda de categorías estéticas, el de Hans Urs von Balthasar en su obra en tres tomos *Gloria*. Yo mismo he procurado reflexionar, a partir de Schelling, en la acepción antes indicada, acerca del sentido del ser como amor.

Puesto que estamos hablando de signos sacros, querría tomar como punto de partida el planteamiento fenomenológico, es decir, asentado en los fenómenos, del filósofo francés Jean Luc Marion. Empalmando con Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jacques Derrida, Marion intenta entender la realidad como algo que no construimos nosotros, sino como algo que se nos muestra, que se nos da y se nos abre. Interpreta el ser como donación.

Pero el dar y ofrecer tiene una estructura dialéctica. Al dar, no solo se ofrece algo; al dar, se ofrece el donante mismo. El don es un signo de su autodonación. Al mismo tiempo, en el acto de dar convierte al don en irrevocable. Ya no le pertenece a él, sino a otro. Y así, en el acto de dar, se distingue de sí mismo. Al dar, se da a sí mismo, pero conservando al mismo tiempo su propio ser personal. Y así, todo cuanto se muestra y, con ello, se da, es más que lo que se muestra. Marion habla de la *croisée du visible*, del

cruzamiento y entrecruzamiento de lo visible. La traducción alemana se refiere, minimizando un tanto, a una «apertura de lo visible» (*Die Öffnung des Sichtbaren*).

Este cruzamiento y apertura es aplicable, de manera cualitativa, a los signos sacros, y más en especial a los sacramentos. Los interpreta, en sentido tradicional, como *sacrae rei signum*, como signos en los que se manifiesta y se descubre lo sacro; en definitiva, como signos de Dios que se da y se comunica a sí mismo. Son signos a través de los cuales Dios nos permite participar en su vida, y justamente en ellos es y se manifiesta como el Dios sacro. Marion lo explica en un comentario sumamente penetrante del episodio de los dos discípulos de Emaús. Se les abren los ojos en el instante preciso en que Jesús parte el pan, se lo da y, en el pan, se da a sí mismo. Pero justo en ese mismo instante en que se les abren los ojos, Jesús desaparece y ya no lo ven más (cf. Lc 24,31).

Así, los signos sacros como signos de la máxima proximidad y comunión son, a la vez, signos del máximo distanciamiento. Modificando un conocido axioma, puede decirse: A la mayor cercanía le corresponde la máxima diferencia, y a la máxima diferencia la máxima cercanía y comunión. En los tiempos sacros, en los lugares sacros y en los signos sacros brilla siempre, en medio del mundo mundanizado, algo que está por encima de todo lo mundano, algo que es a la vez *fascinosum* y se sustrae a toda apropiación. En ellos se manifiesta Dios como el Santo; en ellos se comunica, pero sin ser disponible, verificable, cosificable ni objetivable.

Así, en el edificio sacro de una catedral gótica la mirada se eleva, por no decir que es arrastrada, hacia lo alto; en las iglesias barrocas el cielo intenta alcanzar la tierra. En ambos casos hay «algo» ahí que no es, sin embargo, perceptible ni palpable. La celebración de la liturgia puede convertirse en epifanía plena. Así lo indica, por ejemplo, la experiencia clave del célebre poeta francés Paul Claudel. A la edad de 18 años, y hasta entonces hombre sin fe, entra, la noche de Navidad de 1886, en la catedral de Notre Dame de París. Y se siente de pronto hondamente conmovido al oír el canto de vísperas e invadido por una certeza de fe que ya jamás le abandonó a lo largo de toda su vida. Algo parecido experimentó también Agustín. Cuando todavía no había recibido el bautismo, pero ya hombre en búsqueda, llega a Milán y oye el cántico de la celebración litúrgica de Ambrosio. En sus *Confesiones* escribe: «Aquellas voces resonaban en mis oídos y tu verdad se derretía en mi corazón. Así se encendían mis sentimientos piadosos y fluían mis lágrimas».

Podemos resumir brevemente las consecuencias. No podemos interpretar el ser cristiano en un sentido liberal, ni tampoco meramente existencial. Debemos aprender a deletrearlo de nuevo sacramentalmente, para llegar a entender los lugares, los tiempos y los signos sacros a modo de iconos que hacen presente «algo» de lo sacro, pero sin convertirlo en palpable o cosificable. No debemos, pues, desacralizar la liturgia, ni privarla de la excelsitud y de lo *fascinosum* de lo sacro y de su cautivadora belleza.

La liturgia es culto a Dios, liturgia divina como dicen las Iglesias ortodoxas, la santa misa, como se dice en nuestra tradición. No es nunca solo celebración comunitaria. Justamente en una civilización secularizada, ampliamente vacía de sentido y que todo lo iguala, la experiencia de la excelsitud y de lo *fascinosum* de lo sacro es al mismo tiempo lo salvador.

En este sentido necesitamos lo que Guardini preveía: no solo una reforma de ritos concretos, ni tampoco una reforma de la reforma en el sentido de que se rechacen algunas reformas o se las sustituya por otras reformas nuevas. No se puede estar intentando modificar incesantemente la liturgia. Lo que necesitamos es una reforma de nuestras reformas litúrgicas que vaya hasta el fondo, una renovada cultura litúrgica sacramental en la que la liturgia sea epifanía, en la que se alcance la experiencia de la infinita excelsitud y la ilimitada fascinación del Dios santo en los momentos de la quietud, de la contemplación y de la escucha, de la adoración y de la alabanza.

Agradecimientos

La idea de la presente antología teológica del cardenal Kasper se la debo a Robert A. Krieg y Patricia C. Bellm, de la Universidad de Notre Dame (Indiana, EE.UU.). Ellos editaron en inglés una serie de textos teológicos y espirituales del cardenal Kasper en la editorial Orbis Books (Maryknoll, Nueva York), para dar a conocer al teólogo Walter Kasper en el mundo anglófono. Esa obra ha servido como modelo a la presente edición alemana.

Al Dr. Stefan Ley, colaborador del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad «Cardenal Walter Kasper», con sede en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania), le agradezco la elección y compilación de los textos a partir de los variados escritos de Walter Kasper. Quiero expresar también mi sincero agradecimiento a Thomas Nahrmann y a la editorial Herder (Friburgo de Brisgovia) por las gestiones editoriales.

Fuentes

Introducción: **La trayectoria vital de Walter Kasper**

Las citas se toman de conversaciones personales y del libro de Walter Kasper y Daniel Deckers, *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Freiburg i. Br. 2008.

1. El mensaje del amor de Dios

Dios para nosotros

«La misión de la teología, hoy», en: *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática* (OCWK 7), Sal Terrae, Santander 2018, 691-701, aquí: 698-699.

El Dios uno y trino

El Dios de Jesucristo (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 463-464 (publicación original: 1982).

El Dios de Jesucristo, el Dios de la Biblia

«Es tiempo de hablar de Dios», en: George Augustin (ed.), *El problema de Dios, hoy*, Sal Terrae, Santander 2012, 15-31, aquí: 20-21, 26, 27-31.

La revelación de Dios en Jesucristo

«Nuevos enfoques en la cristología actual: profundización», en: *Jesucristo, la salvación del mundo* (OCWK 9), Sal Terrae, Santander (en prensa), 222-243, aquí: 232, 240-242 (publicación original: 1980).

El Dios de la misericordia

La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana (Nueva edición), Sal Terrae, Santander 2015, 61-62, 98-99.

2. La fe en Jesucristo

Ecce homo

Zukunft aus dem Glauben [El futuro que brota de la fe], Mainz 1978, 51-56 (publicación original: 1973).

La persona de Jesucristo

Jesús el Cristo (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 338-340 (publicación original: 1974).

La obra de Jesucristo

Jesús el Cristo (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 375-377, 381-382 (publicación original: 1974).

La unicidad y universalidad de Jesucristo

«Unicidad y universalidad de Jesucristo», en: *Jesucristo, la salvación del mundo* (OCWK 9), Sal Terrae, Santander (en prensa), 117-132, aquí: 131-132 (publicación original: 1974).

Nuevas vías de acceso a la cristología

«Nuevos enfoques en la cristología actual: profundización», en: *Jesucristo, la salvación del mundo* (OCWK 9), Sal Terrae, Santander (en prensa), 222-243, aquí: 227-235 (publicación original: 1980).

El don del amor divino

«Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe: Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft» [El amor cristiano y su fuerza transformadora del mundo: consideraciones de principio sobre la relación entre el cristianismo y la sociedad], en: K. Hemmerle (ed.), *Liebe verwandelt die Welt* [El amor transforma el mundo], Mainz 1980, 25-52, aquí: 32-35.

Cristo, el sacramento primigenio de Dios

«La Iglesia como sacramento universal de la salvación», en: *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología* I (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 306-327, aquí: 316-317 (publicación original: 1984).

Cristo, luz de las naciones

«La misión de la teología, hoy», en: *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática* (OCWK 7), Sal Terrae, Santander 2018, 691-701, aquí: 701.

El anuncio del reino de Dios por Jesús

«"Hasta que vuelvas en gloria". La liturgia como *Sitz im Leben* [contexto vital] de la escatología», en: W. Kasper – G. Augustin, *Creo en la vida eterna*, Sal Terrae, Santander 2017, 77-108, aquí: 79-84.

3. El Espíritu Santo vivificante

El Espíritu de Dios en medio del mundo

«Gottes Geist sprengt Grenzen, Gottes Geist schafft Zukunft» [El Espíritu de Dios derriba fronteras, el Espíritu de Dios crea futuro], en: *Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben. 85. Deutscher Katholikentag vom 13. September bis 17. September 1978 in Freiburg* [Quiero daros futuro y esperanza. 85.ª Jornada de los Católicos Alemanes, celebrada del 13 al 17 de septiembre de 1978 en Friburgo], Paderborn 1978, 442-454, aquí: 442-447.

El Espíritu de Dios en nuestra vida

Zukunft aus dem Glauben [El futuro que brota de la fe], Mainz 1978, 66-70.

El Espíritu de Dios en la Iglesia

«Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie. Einführung» [Aspectos de la pneumatología actual: una introducción], en: W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* [La presencia del Espíritu: aspectos de la pneumatología], Freiburg i.Br. 1980, 7-22, aquí: 21-22.

El Espíritu de Dios en la creación y la historia

«Der Geist macht lebendig». Theologische Meditation über den Heiligen Geist (Antwort des Glaubens 26) [«El Espíritu vivifica»: meditación teológica sobre el Espíritu Santo], Freiburg i.Br. 1982, 1, 3, 6-12.

El Espíritu de Dios y la escatología

«"Hasta que vuelvas en gloria". La liturgia como *Sitz im Leben* [contexto vital] de la escatología», en: W. Kasper – G. Augustin, *Creo en la vida eterna*, Sal Terrae, Santander 2017, 77-108, aquí: 85-90.

Ser Iglesia viva incluye la existencia de conflictos

«La misión de la teología, hoy», en: *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática* (OCWK 7), Sal Terrae, Santander 2018, 691-701, aquí: 694-695.

4. El ser humano ante Dios

Libertad y redención

«Introducción a la fe», en: *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 15-172, aquí: 115-118 (publicación original: 1972).

El misterio del ser humano

Zukunft aus dem Glauben [El futuro que brota de la fe], Mainz 1978, 51-54 (publicación original: 1973).

Más allá de la fe en el progreso

Zukunft aus dem Glauben [El futuro que brota de la fe], Mainz 1978, 9-10, 12-13.

La crisis moderna, una oportunidad

«Nuevos enfoques en la cristología actual: profundización», en: *Jesucristo, la salvación del mundo* (OCWK 9), Sal Terrae, Santander (en prensa), 222-243, aquí: 239-240 (publicación original: 1980).

El *agápē* en el corazón de la realidad

«Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe: Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft» [El amor cristiano y su fuerza transformadora del mundo: consideraciones de principio sobre la relación entre el cristianismo y la sociedad], en: K. Hemmerle (ed.), *Liebe verwandelt die Welt* [El amor transforma el mundo], Mainz 1980, 25-52, aquí: 26-32.

Signos sagrados

«Tiempos sagrados – lugares sagrados – signos sagrados en un mundo mundanizado», en: G. Augustin – K. Koch (eds.), *La liturgia como centro de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013, 15-35, aquí: 16-20.

5. La Iglesia, lugar de la presencia divina

La Iglesia como sacramento

«La Iglesia como sacramento universal de la salvación», en: *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología* I (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 306-327, aquí: 318-319 (publicación original: 1984).

La Iglesia, casa de la Sabiduría

Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung [Iglesia católica: esencia, realidad, misión], Freiburg i.Br. 2011, 156-159.

Esperanza en un nuevo Pentecostés

Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung [Iglesia católica: esencia, realidad, misión], Freiburg i.Br. 2011, 487-488.

La Iglesia, sacramento de la misericordia

La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana (Nueva edición), Sal Terrae, Santander 2015, 155, 157, 171-172, 173-174, 176-177.

La liturgia de la Jerusalén celestial

«“Hasta que vuelvas en gloria”. La liturgia como *Sitz im Leben* [contexto vital] de la escatología», en: W. Kasper – G. Augustin, *Creo en la vida eterna*, Sal Terrae, Santander 2017, 77-108, aquí: 90-95.

La comunión de los santos

«“Hasta que vuelvas en gloria”. La liturgia como *Sitz im Leben* [contexto vital] de la escatología», en: W. Kasper – G. Augustin, *Creo en la vida eterna*, Sal Terrae, Santander 2017, 77-108, aquí: 95-99.

6. La unidad de los creyentes en Jesucristo

Jesucristo, palabra definitiva de Dios

«Jesucristo, palabra definitiva de Dios», en: *Jesucristo, la salvación del mundo* (OCWK 9), Sal Terrae, Santander (en prensa), aquí: 511-513 (publicación original: 2001).

Ecumenismo y espiritualidad

«Ecumenismo y espiritualidad», en: *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo* I (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 592-612, aquí: 595-599 (publicación original: 2005).

Unidad en la diversidad reconciliada

«Unidad en la diversidad reconciliada», en: *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo* I (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 222-233, aquí: 222-224 (publicación original: 2006).

Misión y ecumenismo

«Una Iglesia misionera es ecuménica», en: *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo* I (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 621-634, aquí: 623-625 (publicación original: 2008).

El futuro del ecumenismo

«Prólogo. Unidad: para que el mundo crea», en: *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo* I (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 17-34, aquí: 30-33.

7. La esperanza a la que somos llamados

El humor cristiano

«Introducción a la fe», en: *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 15-172, aquí: 120-121 (publicación original: 1972).

El mal y la escatología

«Das theologische Problem des Bösen» [El problema teológico del mal], en: W. Kasper – K. Lehmann (eds.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen [El diablo, los demonios, la posesión: la realidad del mal], Mainz 1978, 41-69, aquí: 60-69 (publicación original: 1978).

Esperanza en Jesucristo

«Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit» [La esperanza en la venida definitiva de Jesucristo en gloria], en: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 14 (1985) 1-14, aquí: 13-14.

Signos sacramentales

«Tiempos sagrados – lugares sagrados – signos sagrados en un mundo mundanizado», en: G. Augustin – K. Koch (eds.), *La liturgia como centro de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013, 15-35, aquí: 28-34.

Índice